AÑO 6.—NUM. 24.—15 OCTUBRE 1927.—TOMO 6.—FASC. III

SUMARIO

Artículos: **Páginas**

TEIXIDOR, L.
Una cuestión lexicográfica..... 337

ELORRIAGA, ALFONSO M.ª DE
¿No cabe fe divina en ningún virtual inclusivo antes de la declaración infalible de la Iglesia?..... 377

FLORÍ, M.
Valor de las formas dialécticas según Balmes..... 400

Boletines:

BOVER, J. M.
Boletín de Sagrada Escritura..... 415

Notas y textos:

MARXUACH, F.
El antitomismo del P. Suárez..... 429

Bibliografía:

HELLÍN, J. M.
Aperçus de Philosophie thomiste et de propedéutique.. 433

TEIXIDOR, L.
Tractatus de Gratia Christi..... 435

Obras recibidas..... 442

Indice del tomo VI..... 446

REDACCIÓN
Alberto Aguilera, 25.
APARTADO 8066

ADMINISTRACION
Plaza de Sto. Domingo, 14.
APARTADO 8001

MADRID (8)

Extranjero..... 9 » » una bonificación de ptas. 1.

NÚMERO SUELTO, 2 PESETAS

RAZON Y FE REVISTA QUINCENAL HISPANO-AMERICANA, REDACTADA POR PADRES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

Precio de suscripción: 20 pesetas en España y naciones adheridas al convenio postal, y 25 en las demás naciones.

Número suelto: Ptas 1.

R. P. JULIO ALARCÓN, S. J.

UN FEMINISMO ACEPTABLE.—Un tomo en 8.° de 326 páginas. En rústica, ptas. 2; en tela, ptas. 4.

UN GRAN ARTISTA.—*Jesús Monasterio*, 333 páginas en 8.° En rústica, ptas. 2; en tela, ptas. 4.

UNA CELEBRIDAD DESCONOCIDA. — *Concepción Arenal.* Un tomo en 8.° de 218 páginas. En rústica, ptas. 2; en tela, ptas. 4.

SE HALLAN EN

Plaza de Santo Domingo, 14, bajos.

EDITORIAL «RAZÓN Y FE»

MADRID

UNA CUESTION LEXICOGRAFICA

EL USO DE LA PALABRA JUSTICIA ORIGINAL, EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

Ha sido, y continúa siendo, muy debatido cuál sea el propio concepto de la justicia original, según la enseña el Angel de las escuelas, defendiendo muchos que la gracia es su constitutivo más principal, y otros que sólo es su causa o raíz (1).

Creemos que la duda, tal como existe de antiguo (2), acerca del sentir de Santo Tomás en este punto, no es susceptible de una solución terminante, antes parece que, bien considerado todo, la disputa se reduce a una cuestión de diccionario, de suyo muy elástica. Y digo muy elástica, porque, bien entendido, se trata sólo de saber qué abarca en su significado la palabra justicia original, según la usa el Doctor Angélico; y como es palabra de muy vasta significación (3),

(1) Esta discusión forma el objeto de una entrega de la colección *Bibliothèque Thomiste*, que se publica bajo la dirección del R. P. Mandonnet, O. P. *La Justice primitive et le Peché Originel d'après S. Thomas. Les Sources.—La Doctrine*, par J. B. Kors, O. P., Docteur de l'Université de Fribourg (Suisse). Le Saulchoir, Kain (Belgique). *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1922.

(2) Indicaba esta discusión y el partido que tomaba en ella el cardenal Cayetano, diciendo: «No es doctrina de Santo Tomás que la justicia originalmente *(originaliter)* sea lo mismo que la gracia, sino que la gracia que hace grato, de que se habla, es como la raíz de la justicia original, en cuanto somete a Dios lo más alto del hombre, como se ve aquí y más abajo (q. 100, art. 1). Y por esto del ser hecho en justicia original (el hombre), se concluye también que fué creado en gracia, como si la justicia original hubiera sido al modo de una gracia *gratis data*, fundada en la gracia que hace grato.» Hasta aquí Cayetano en su *Comentario a la Suma Teológica*, p. 1, q. 95, art. 1.

(3) Para hacerse cargo de la complejidad, y por lo mismo de la elasticidad, en el significado de esta palabra, bastará recordar la opinión, ciertamente fundada, del doctor granadino P. Francisco Suárez, acerca del concepto de la justicia original. Dice, pues, así este teólogo: *La última sentencia* (antes ha nombrado otras cuatro), *y ésta tengo por muy verdadera, enseña, en primer lugar, que la justicia original absoluta y simplemente dicha no es un hábito peculiar o don, sino una colección de hábitos y beneficios divinos. Además enseña esta sentencia que la justicia original en aquella colección de dones incluye la gracia con las virtudes y demás dones que de suyo acompañan la gracia, y también las*

el Santo ha significado con ella, unas veces más y otras menos, y aun lo que unas veces en este uso del mismo Doctor era lo más substancial del significado de la palabra, otras no quedaba en ella comprendido. He aquí lo que me propongo demostrar en este breve análisis crítico.

Como el pecado original viene definido por Santo Tomás por la privación de la justicia original, y tan detenidamente expone lo que a este pecado se refiere, divido el estudio en dos partes. En la primera examino el uso de la palabra justicia original en algunos pasajes, en los cuales directamente se dice en qué consiste. En la segunda considero otros pasajes del Santo Doctor, en que, tratando del pecado original como de rechazo, explica el contrario de éste, a saber, la justicia original. Por fin, recordaré que, a pesar de esta cuestión, es grande la concordancia que reina entre los teólogos, en los puntos de más entidad, acerca del estado primitivo de Adán, antes del pecado original.

PARTE PRIMERA

EXPLICACIONES DIRECTAS DE LA JUSTICIA ORIGINAL

Tres explicaciones directas de la justicia original, de particular interés a nuestro propósito, encuentro en Santo Tomás: 1.ª En el *Co-*

---

virtudes morales, y aun las intelectuales, que naturalmente se pueden adquirir por medio de actos humanos, y entonces per accidens fueron infusas, al menos en Adán. Por donde añade dicha sentencia, en tercer lugar, que fueron comprendidos en la justicia original, o en aquella colección de bienes que requería, no sólo los hábitos de las virtudes sino también los auxilios actuales y muchos beneficios extrínsecos de Dios, Y de aquí, en cuarto lugar, añade muy bien esta opinión que la gracia se llama y es el fundamento y raíz de los otros bienes que, para complemento de tal justicia, se requerían. Finalmente, de todo esto concluye que la justicia original, según que por este nombre se significa, no incluye un cierto y nuevo don o beneficio de gracia o de naturaleza distinto o sobreañadido a los que hasta aquí hemos explicado. Esto afirma y largamente prueba Suárez en el l. 3 *De Opere sex dierum*, cap. 20, siempre apoyado en Santo Tomás, y afirmando al final de la proposición transcrita que piensa ser ésta la opinión del mismo Santo Doctor. Nótese que la posibilidad de dar más o menos fuerza o extensión a la palabra justicia original queda probada, no sólo por lo complejo de la proposición, sino por lo indefinido del modo de hablar en más de una de sus partes, con ser su autor tan conocido por las dotes de claridad y precisión en todas sus opiniones. El texto latino probará mejor la vaguedad de la proposición en su tercera parte, pues dice así: *Unde* addit tertio, non solos habitus, sed etiam actualia Dei auxilia, et plura extrinseca beneficia Dei *in originali iustitia, seu in illa collectione bonorum quam requirebat*, comprehensa fuisse. Está claro que las palabras subrayadas indican mucha vaguedad, en el significado de la palabra, a juicio del eximio autor, pues dejan al aire, si todos esos bienes son intrínsecos o extrínsecos, a la misma justicia original.

mentario al Maestro de las Sentencias, libro 2.°, distinciones 20 y 29. 2.ª En el *Compendio de Teología ad Fratrem Reginaldum*, capítulos 186 y 187. 3.ª En la *Suma Teológica*, parte 1.ª, cuestión 95 (1).

1.—*En el Comentario al Maestro de las Sentencias* (2).

a) Comencemos, pues, por uno de los pasajes más salientes para llamar la atención sobre el uso que el Doctor Angélico hacía de la palabra justicia original, que se halla en dicho Comentario, l. 2, d. 20, q. 2, a. 3 in c., donde el Santo dice así: *Es, pues, de saber que una doble justicia pudo convenir al primer hombre: la primera, original, que consistía en el debido orden del cuerpo con respecto al alma, de las potencias inferiores debajo de la superior y de la superior a Dios, y en realidad esta justicia ordenaba la misma naturaleza humana en sus orígenes por divino don. Por lo mismo, hubiese sido semejante justicia transfundida a los hijos. Existe también otra justicia gratuita, la cual ejecuta los actos meritorios; mas acerca de ésta se dividen las opiniones. Porque algunos dicen que el primer hombre fué creado con sólo lo que*

(1) En lo sucesivo, para las citas de Santo Tomás, me serviré de las siglas de cada una de las palabras que determinan el lugar de sus obras. Para la cuestión, empero, pondré una q., porque no se confunda con capítulo. Además usaré la abreviación latina in c., para decir en el cuerpo del artículo.

(2) Omito tratar de la distinción precedente del mismo libro segundo, porque, aunque toca lo que se discute, todavía no explica lo que es la justicia original. Sólo expone en ella (d. 19) el autor la inmortalidad e impasibilidad del hombre en aquel estado. Nos sirve, no obstante, este lugar, porque en el a. 2 in c. ya se da generalmente la doctrina de que el fin señalado por Dios al humano linaje desde sus orígenes era sobrenatural, pues dice: *cum ergo homo institutus esset ad finem beatitudinis excedentis omnen facultatem humanae naturae, oportuit quod in ipsa sui institutione aliquid sibi collatum fuerit supra facultatem principiorum naturalium.* Y un poco más abajo recuerda la justicia del primer hombre, diciendo: *nondum in iustitia confirmato*, pero sin entrar en más pormenores acerca de lo que se significaba con la palabra justicia en Adán. Mas notemos aún la claridad con que aquí se enseña que la inmortalidad concedida al primer hombre no era en él natural, pues en el a. 4 in c. leemos: *Inmortalitas illa, et impassibilitas, quam homo habuit in primo statu, non inerat sibi ex suis principiis naturae, ut dictum est.* A continuación de esto, explicando el Santo los principios de corrupción o muerte que de hecho podía haber para el hombre, dice del último, y en cierto modo de todos: «Y de esta manera de corrupción conservaba ileso al hombre la divina Providencia, habiendo decretado que ningún daño padeciese el hombre en su cuerpo, si primero no se apartase de la inocencia de la razón» *(nisi prius a mentis innocentia deviasset)*. Esta inocencia de la razón, mente o alma, mucho tiene que ver, como adelante se dirá, con el significado de la palabra justicia original; mas como ésta aquí no se emplea, la cuestión queda en suspenso.

le corresponde por naturaleza (in naturalibus), y no con los dones de gracia (in gratuitis); y, según esto, parece que, para tal justicia, se requería cierta preparación por medio de actos personales; de donde se sigue que semejante gracia (talis gratia) era en el alma una propiedad personal, y por esto de ningún modo hubiese sido transfundida, sino sólo cuanto a la aptitud. Pero otros dicen que el hombre fué creado en gracia, y, según esto, parece que el don de la justicia gratuita haya sido conferido a la naturaleza misma del hombre, por donde, junto con la transfusión de la naturaleza, hubiera sido infundida la gracia. Hasta aquí el Santo Doctor, tratando de si en el estado de inocencia los niños habían de nacer en gracia. Lugar sin duda curioso para el teólogo por la distinción clarísima que hace entre la justicia original y la gracia. Clarísima, digo, cuanto al uso de la palabra. Hay dos justicias: la una original y la otra gratuita. Es innegable que Santo Tomás ha hablado así, y en este modo de hablar la palabra justicia original no comprendía la gracia santificante, tipo del don gratuito de Dios. Más aún: si bien la justicia original es llamada don divino, se contrapone a todo lo gratuito, y así parece que se entiende ser don divino natural en todo el rigor de la palabra. El pasaje parece, pues, de la mayor evidencia, cuanto al modo de decir; pero contra lo que sucede vulgarmente, que las palabras confunden las cosas, en este pasaje la cosa que se dice hace en cierta manera desconfiar del modo de decir. Examinémoslo un poco (1).

En primer lugar, se advierte que el Santo no defiende ni afirma siquiera la opinión que al final recuerda de que el hombre fué creado en gracia, que seguramente era ya suya al escribir esto, como se sabe por la d. 19, a. 2 in c. Y esta falta de afirmarse en su propio sentir vuelve a llamar la atención al soltarse la primera dificultad,

---

(1) Reconozco, en cierta manera, que, al entablar los razonamientos que seguirán, no trato sólo de la cuestión lexicográfica que me propuse. Mas no hay que perder de vista que el uso de las palabras en Teología es de tanta transcendencia, como todos saben. De lo cual resulta que una discusión acerca del uso de una palabra no se puede empezar, ni mucho menos sostener, sino poniendo siempre en salvo el objeto u objetos que con la misma palabra se pueden o deben significar. Esta complicación, que entraña todo debate acerca del uso de una palabra en Teología, se hace mayor con nuevas derivaciones y ramificaciones en el caso presente, ya que lo que hay que poner en seguro y dejar intacto siempre en la misma discusión de la palabra es la doctrina de Santo Tomás, objeto ya de tantos debates. Esto es lo que nos obliga a discurrir y raciocinar mucho más de lo que fuera menester o conviniera en un estudio de sólo diccionario o de modo de hablar.

donde se dice así: *Por lo cual, así como el pecado original se transfunde, y no el pecado actual, así también la justicia original naturalmente hubiese sido transfundida, y acaso no la gratuita.*

En segundo lugar, se nota que la distinción, y como oposición tan cerrada que se establece entre la justicia original, que concluye por llamarse natural, y la justicia gratuita, está también en pugna con la distinción anterior, donde expresamente se enseña que la inmortalidad del hombre en aquel primer estado era superior al común orden de la naturaleza *(supra communem naturae ordinem)*, siendo así que la inmortalidad ciertamente pertenece a la justicia original, según se usa aquí la palabra.

Por último, si el autor se hubiese afianzado en su sentir de que el hombre fué creado en gracia, y que el don de justicia gratuita fué conferido a la naturaleza misma de Adán, la distinción entre las dos justicias ya no aparecería tan luminosa, pues la propiedad distintiva de la justicia original, que es pertenecer a la naturaleza por divino don, queda también concedida a la gracia o justicia gratuita (1).

---

(1) Las mismas palabras y opinión de Santo Tomás que proyectan esta sombra sobre la distinción hecha de justicia original y justicia gratuita, demuestran también lo poco fundado de la teoría, según la cual en la doctrina de Santo Tomás la gracia santificante no puede ser considerada como elemento formal o esencial de la realidad concreta de la justicia original. A la verdad, esta opinión se ha fundado (véase el R. P. Kors en la obra citada, pág. 134) en la razón de que la gracia santificante es esencialmente un don personal. «La dificultad está, dice este autor, creyendo dar la síntesis del pensamiento del Angélico Doctor, en el carácter personal de la gracia santificante, y esto es lo que nos interdice identificarla con la justicia original, don de naturaleza.» Ahora bien: en el pasaje examinado (I. 2, d. 20, q. 2, a. 3 in c.), cuando el Santo concluye la exposición diciendo: *Alii vero dicunt, quod homo in gratia creatus est, et secundum hoc videtur quod donum gratuitae iustitiae ipsi humanae naturae collatum sit,* en realidad de verdad él mismo se cuenta entre estos otros; y, esto supuesto, admite la consecuencia, según la cual el don de justicia gratuita, esto es, la gracia santificante, ha sido conferida en Adán, no sólo a la persona, sino a la misma naturaleza humana. No sabemos si el R. P. Kors ha concordado este lugar con su propia argumentación. Nos parece muy difícil hacerlo. Concluir del hecho que, por su naturaleza, la gracia puede ser un don personal, a que en Adán fué sólo personal, no es consecuencia obvia y segura. Y ésta es la del autor de *La Justice Primitive et Le Péché Originel d'après S. Thomas,* cuando dice (I. c.): «Nous l'avons déja remarqué au chapitre précédent: la grace est donnée a l'homme comme principe de son adoption surnaturelle par Dieu, et l'homme est, par elle, ordonné a la possession de sa fin surnaturelle. Aussi ce don appartient-il a la personne humaine.» Admito el antecedente y niego el consiguiente que quiere probar el ilustrado autor, porque también niego, y esto apoyado en el expreso parecer de Santo Tomás, que la gracia no pueda ser conferida a la misma naturaleza humana, pues si suponemos que el hombre ha sido creado en gracia, *videtur quod donum gratuitae institiae ipsi humanae naturae collatum sit,* esto es, no sólo a la persona de Adán, sino en él a la misma naturaleza humana. Y nos maravilla ver que

Así que no atribuyo importancia a esta contraposición que ha hecho el Angélico en este pasaje. La distinción, aquí tan clara, no nos puede servir para el intento de saber cuál es su doctrina acerca de la justicia original. El mismo modo como empieza a proponer la distinción nos obliga a suspender el juicio acerca de las consecuencias de su manera de hablar. Recuérdese que dice que *hay que saber que podía convenir al primer hombre* una doble justicia; no dice: *la justicia que de hecho recibió el primer hombre fué doble*, una original y otra gratuita. Y si bien después afirma que la justicia original que ha explicado adornó al primer hombre en su creación, dejando en tela de juicio lo referente a la justicia gratuita, no obstante, aun por lo que aquí mismo dice, se ve que en su opinión la justicia gratuita o gracia santificante queda como injertada en la justicia original, obteniendo la misma propiedad esencial de esta última en el primer hombre, que era haber sido dada en él a toda la naturaleza humana. Por esto concluyo con toda confianza que la cuestión del significado de la palabra justicia original en este pasaje (l. 2, d. 20, q. 2, a 3 in c.) es puramente lexicográfica.

b) El mismo problema en l. 2, d. 29, q. 1, en donde se trata de la gracia en el primer hombre.

Este lugar nos introduce de nuevo en el meollo de la cuestión, aunque en él poco se emplea la palabra justicia original. Sólo la veo usada en el epígrafe del art. 5.°, que dice: *Utrum expulsio de paradiso, et privatio iustitiae originalis, sit conveniens paena primae transgressionis.* Mas toda la distinción está llena del concepto de la misma, expresándola con las expresiones, menos expuestas a dudas, de estado del primer hombre o estado de inocencia.

Pero antes de entrarnos por el pasaje obscuro de la dificultad, anotemos unas palabras del a. 1 en la solución de la dificultad segunda, que mucho nos pueden servir para lo esencial de la interpretación de la doctrina del Santo, las cuales dicen así: *El hombre, antes del pecado, también necesitaba de la gracia operante, porque una cosa puede convenir a la gracia operante de suyo (per se) o per accidens. Pues*

---

el R. P. Kors atribuya la opinión contraria al mismo gran Doctor, sin determinar sentencia alguna que lo pruebe de un modo inmediato; silencio que es más de extrañar en una obra como *La Justice Primitive*, de carácter histórico crítico, y en un punto en que sabe el autor que tiene en contra de sí la mayor parte de los teólogos que han de veras profundizado en el estudio de Santo Tomás.

de suyo es propio de la gracia hacer al hombre formalmente justo y grato a Dios.

Subrayo estas últimas palabras para que no se pierda de vista cuán propio es de la doctrina del Angel de las escuelas sostener que el hombre es justo inmediatamente y como por forma particular que Dios en él infunde por la misma divina gracia en sí considerada. Por donde no será difícil que gracia y justicia en el hombre vengan a ser para el Santo una misma cosa.

Pero vengamos a un punto del a. 2, verdaderamente interesante por su dificultad en la cuestión presente. Es la solución a la última dificultad (ad 5.um), formulada como sigue: *Los actos personales no tocan a la naturaleza, sino a la persona. Por esto Adán, por la penitencia que hizo de su pecado, pudo recuperar los bienes que le habían sido dados para los actos personales, como la gracia y las virtudes, pero no los que habían sido conferidos a toda la naturaleza, como la inmortalidad del cuerpo, la obediencia de las fuerzas inferiores a la razón y otros semejantes.*

He aquí un pasaje que parece echar por tierra nuestra construcción anterior, que parecía tan bien cimentada en el mismo libro, d. 20, q. 2, a. 3 in c.

Analicemos primero un poco las palabras, para ver si es un hecho que se oponen a la argumentación que poco ha hicimos, y luego mostraremos la concordia de esta cita con la anterior.

Hay que reconocerlo; la apariencia es que el Doctor Angélico excluye aquí la gracia del conjunto de los dones conferidos en Adán a la naturaleza del hombre para que se perpetuasen en ella. Porque Adán, dice, pudo por la penitencia recuperar lo que se le había dado para ejecutar sus actos propios y personales, mas no lo que se había dado a toda la naturaleza; y a lo primero reduce la gracia y las virtudes; a lo segundo, la inmortalidad del cuerpo, la obediencia de las fuerzas inferiores a la razón y otros semejantes. Luego la gracia no fué dada a la misma naturaleza, contra lo que antes decíamos.

Agrávase la dificultad con lo que se dice, a. 5 in c.; a saber, que *en el estado de inocencia, en la cual el hombre en cierto modo era bienaventurado, como dice San Agustín en el libro 12 de la Ciudad de Dios, algunas cosas eran como esenciales, como la inmortalidad, la obediencia de las fuerzas inferiores a la razón y otras semejantes.*

En las cuales palabras se repiten, como por vía de definición del

estado de inocencia, las mismas cosas que antes (a. 2, ad. 5.um) se contraponían a la gracia y virtudes, afirmándose de ellas que habían sido dadas a la naturaleza humana entera *(toti naturae collata)*. Y, sin duda alguna, lo que constituía la esencia del estado de inocencia era la justicia original. Luego la gracia no era ni formaba parte de la esencia de la justicia original.

Pero éstas no son más que apariencias, y las apariencias engañan. Mirando la dificultad que se trata de resolver y el punto exacto de la solución, veremos que las palabras citadas del a. 2, ad. 5.um, no establecen una oposición irreductible, como a primera vista parece, entre lo que recibió Adán para sus actos personales y lo que en él recibía la naturaleza. Consiguientemente, quedará también explicado lo que al a. 5 in c. se refiere.

La dificultad quinta, que se había propuesto el Santo, decía: «Las cosas que el hombre perdió por el primer pecado no le fueron restituídas, como la impasibilidad y otras semejantes; si, pues, hubiese poseído la gracia en el estado de inocencia, no la hubiese recuperado por la penitencia después de perderla por el pecado. Mas esto es falso, porque así todo el género humano hubiera perecido; luego en el primer estado no tuvo la gracia.» La solución de la dificultad reposa en la simple exposición del hecho falsificado en la dificultad. El hecho era que la humanidad no había de recuperar más aquel estado en que se encontraba Adán, cuando en su persona, como cabeza del linaje humano, tenía lugar aquella solidaridad inmensa de todos sus naturales descendientes. Pero no se necesitaba que se restituyese todo aquel estado de cosas para recuperarse alguna de ellas, como la gracia. Y Santo Tomás da una razón de grandes alcances para justificar esta distinción. Es que los actos personales de suyo, o en cuanto tales, no tocan a la naturaleza, y así sólo *per accidens* había de ser de tanta consecuencia el acto y pecado de Adán. De aquí que todo lo que pertenece a los actos, sea o no concedido a la misma naturaleza, como la gracia y las virtudes, podrá ser recuperado por Adán y por cada uno de sus descendientes después del pecado. De aquí que todo lo que no dice de suyo orden a los actos sea y se diga de un modo especial dado a la naturaleza, en cuanto ésta se distingue de la persona, por el mero hecho de que esto debía tan sólo ser fruto de la misma naturaleza, tal como había salido de las manos de Dios, y no efecto de actividad personal, ya que por su misma esencia no se con-

catenaba con ésta. Así, la gracia y las virtudes se pueden y deben decir dadas para los actos personales, aunque también se diesen a la naturaleza para comunicarse en cierta manera con ella, y se pueden recuperar sólo para la persona, porque es obra personal su reconquista.

Y no es violenta, sino necesaria y espontánea, esta interpretación de las palabras o texto aducido. Supongamos, en efecto, que no lo interpretamos en este orden de ideas, y sin atender más que a la oposición entre los dones que recibió Adán para los actos propios suyos y los que sólo recibió para toda la naturaleza, concluimos que los que servían para sus actos personales no podían haber sido dados juntamente a la misma naturaleza. Entonces nos encontraremos enfrente de una justicia original que no podía servir para ningún acto propio del justo, comoquiera que el acto propio del justo siempre será personal, y realizado en virtud de los dones recibidos para los propios actos personales. Toda virtud debe ser excluída de la constitución de la justicia original, cuando, por otra parte, es tan evidente que el primer estado del hombre que lleva esta denominación de justicia original era como la flor y nata de toda virtud. Y, al contrario, se debe llamar justicia original la inmortalidad del cuerpo, cosa tan remota de la verdadera justicia, que aun los condenados en el infierno la tendrán mal de su grado.

Así que es de todo punto necesario interpretar las palabras de nuestro gran Doctor de manera que no se excluya que la gracia y las virtudes en la creación fueron concedidas a la misma naturaleza humana, aunque, por el mismo caso también, se concediesen al primer hombre en cuanto persona determinada. Con lo cual queda en pie todo lo que aquí dice el Santo (l. 2, d. 29, q. 1, a. 2), y no se le pone en contradicción consigo mismo.

Además, la dificultad que encontrábamos en el a. 5 in c., cuando parecía definirse el estado de inocencia por esas mismas propiedades que en el a. 2 se contraponen a la gracia y virtudes, se ve ser de ningún peso. Porque en realidad no se define ahí el estado de inocencia; y de aquellas propiedades, la inmortalidad, etc., tan sólo se dice que pertenecían a dicho estado como esencialmente (*quasi essentialiter*). Lo cual no excluye que otras realidades, como, por ejemplo, la gracia y las virtudes mismas, perteneciesen al mismo estado más íntimamente y formando lo más substancial o esencial del mismo.

Y aun, si bien se mira todo el contexto, parece verse inmediatamente en él lo que por discurso concluíamos; a saber, que el estado de inocencia no se define allí por la inmortalidad y semejantes propiedades *(et huiusmodi)*, ya que de un modo general se concluye diciendo: *unde, sicut post peccatum deiectus est ast atu illo innocentiae, in quem elevatus erat supra conditionem naturae suae absolute consideratae, ita etiam et locum amisit qui illi excellentiae debebatur.* La elevación de que aquí se habla no consiste tan sólo en aquellas propiedades que tocan al cuerpo, sino, en todo su rigor, en lo concedido al alma, sobre todo en la gracia santificante, de que ha dicho Santo Tomás en el a. 1 de esta misma cuestión: *de suyo es propio de la gracia hacer al hombre formalmente justo y grato a Dios.*

La cuestión de palabra dentro de la cuestión de fondo.

Pero concluyamos al menos la discusión sobre este punto (l. 2, d. 29, q. 1) por lo que pretendíamos comenzarla y acabarla brevísimamente, esto es, notando el uso de la propia palabra *justicia original.*

Una sola vez se nos presenta esta palabra en toda la cuestión y sólo en un epígrafe, el del a. 5, como advertimos.

Mas mirándolo bien, francamente se nos hace cuesta arriba persuadirnos que esté aquí la palabra puesta por Santo Tomás, o a gusto suyo al menos. Porque chocamos aquí con no pocos pormenores, que nos hacen suspender el juicio. Primero, el título en cuestión dice: *Si la expulsión del paraíso y la privación de la justicia original fué o no pena conveniente para la transgresión primera;* pregunta doble, como se ve; muy ajena, por tanto, de la constante simplicidad y método del grande autor, que a cada uno de sus artículos señala su objeto único.

Segundo, el Santo ha hecho la división de la materia en artículos al principio de la cuestión, y al quinto ha señalado ésta: *De paena quae in littera ponitur, hominem propria transgressione consecuta*, y, dentro de su constantísimo método, si la pena de que se trata fuese múltiple, antes de venir a los argumentos haría la disección de la misma.

Tercero, pues quiere hablar de la pena que en el texto del Maestro de las Sentencias se expresa, no tenemos más que hacer, para saber de cuál pena se proponga hablar en dicho artículo, que leer las palabras que quiere comentar, que son estas: *In illius quoque pecca-*

ti paenam eiectus est de paradiso, in istum miseriarum locum.

Cuarto, esta cuestión es, como se dice, paralela a la 95 de la primera parte de la *Suma Teológica*. Trata de lo mismo, y con gran conformidad de ideas en la forma y en el fondo. Ahora bien: en dicha q. 95, como veremos, la palabra justicia original brilla por su ausencia; el lector espera tropezar con ella a cada paso y nunca la encuentra.

Estos son en puridad los motivos que me hacen suspender el juicio acerca de si dicho título del a. 5 es auténtico.

Mas si lo es, ¿qué significado tiene la palabra justicia original en este caso? A esta pregunta respondo, sin vacilar, el mismo que la palabra estado de inocencia. Significado amplísimo, al menos tanto como en cualquier caso se puede atribuir a la primera de justicia original, y sin duda mayor que el de justicia original en el caso de sostenerse la división en el modo de hablar de dos justicias en el primer hombre, una original y otra gratuita (d. 20, q. 2, a. 3 in c.).

Esto lo infiero, no sólo del significado obvio de la palabra estado de inocencia, que significa los dones de naturaleza y gracia que poseía Adán antes de pecar, sino del mismo título de cuya autenticidad o legitimidad dudo. Porque, si en él la segunda parte del sujeto, a saber, la privación de la justicia original, está en su punto y es del mismo Santo, corresponde entonces a las palabras del Maestro de las Sentencias, que dicen así: *Non est ergo dubitandum hominem ante peccatum virtutibus fulsisse, sed illis per peccatum spoliatum fuisse.* Pero repito que parece raro en el título el uso de la palabra que se presta a tantos debates, sin que después se repita en la exposición.

2. *Explicación directa y terminante del significado de la misma palabra.*

Tal es la que encontramos en el conjunto de los dos capítulos 186 y 187 del *Compendium Theologiae ad Fr. Reginaldum.* Digo en el conjunto, porque en el 186 hace el Santo la descripción del estado feliz de Adán, cual había sido creado, y luego en el 187 da nombre a semejante estado, y el nombre que le da es este de justicia original. Veámoslo.

En el c. 186 escribe: *En su creación, el hombre fué de tal manera formado por Dios, que el cuerpo estuviese del todo sujeto al alma. Además, cuanto a las partes del alma, las fuerzas inferiores se sujetaban sin repugnancia a la razón, y la misma razón del hombre estaba sujeta*

a Dios. Por lo mismo que el cuerpo estaba sujeto al alma, sucedía que ninguna pasión (o movimiento) *pudiese tener lugar en el cuerpo que repugnase al dominio del alma sobre el mismo. Por tanto, ni el morir ni la enfermedad podían tener lugar en el hombre. Y de la subordinación de las fuerzas inferiores a la razón resultaba en el hombre una completísima tranquilidad en la mente, porque la razón no era perturbada por pasiones desordenadas. Todavía, por el mismo hecho que su voluntad estaba sujeta a Dios, el hombre lo refería todo a Dios como a su último fin, en lo cual consistía su justicia e inocencia. Y de estas tres cosas, la última era causa de las otras.*

Hasta aquí el Angélico Doctor, que en lo restante del capítulo va explicando esa triple subordinación del cuerpo al alma, de las fuerzas inferiores a las superiores y de la razón a Dios, y cómo todo dependía de la última, o sea de la subordinación del hombre a Dios. Explicado esto con tanta detención y claridad, el c. 187 empieza con estas textuales palabras: *Hic autem hominis tam ordinatus status originalis iustitia nominatur.* Este tan ordenado estado del hombre se llama justicia original.

La cosa es evidente; ni creemos que en todas las obras de Santo Tomás se encuentre un pasaje más claro que éste acerca del propio significado que él atribuía a la palabra justicia original, que es, como salta a la vista, el mismo que el de estado de inocencia. Subrayo aquellas palabras, *el hombre lo refería todo a Dios como a su último fin, en lo cual consistía su justicia e inocencia*, porque sin duda indican lo más esencial y como la forma de aquel tan ordenado estado que se llama justicia original (1).

No nos detendremos en probar esto con argumentos que huelgan donde el texto y la evidencia inmediata del mismo no dejan nada que desear. Sólo añadiremos que el c. 187, después de las primeras palabras, *este tan ordenado estado del hombre se llama justicia original*, prosigue diciendo: *por la cual et ipse suo superiori subditus erat, et ei omnia inferiora subiiciebantur.* Donde evidentemente confir-

(1) Nótese de paso cómo este lugar tan escogido deshace el fundamento que dijimos del R. P. Kors (l. c.), que tanta incompatibilidad establece entre la justicia original y la personal. ¿Qué cosa más personal que la sujeción de la voluntad a Dios, y el referirlo el hombre todo a Dios como a su último fin? Y, sin embargo, he aquí que para el mismo Santo Doctor esto tan personal era en lo que consistía propiamente la justicia e inocencia de aquel estado que se llama justicia original.

ma el concepto de justicia original que acababa de dar el Aquinate. Y aquel por la cual (*per quam*) no puede sino significar la causa constitutiva de la misma justicia original o sus elementos constitutivos. Porque se refiere a la vez a toda aquella subordinación que acaba de afirmar el autor, que se llama justicia original. Así que lo primero que, sin ninguna duda, es, según Santo Tomás, justicia original en el hombre salido de las manos de Dios, es aquella perfecta subordinación de la misma razón a su superior, esto es, a Dios.

Insistimos en esta explicación con que el Angélico recalca lo que acaba de decir y definir del significado de la palabra justicia original, ya que en ella vemos la solución clarísima, y dada por el mismo Santo, contra muchas objeciones que se proponen con palabras del mismo. Estas objeciones quieren probar que, según el genuino sentir de Santo Tomás, lo que se refería a la propia justicia interna, santidad y subordinación del primer hombre a Dios, no constituía el estado de inocencia o justicia original, sino que sólo era su causa extrínseca (1). Mas ahora vemos que no sólo el estado de justicia interna del alma, que evidentemente contenía la gracia y las virtudes, viene puesta por el Santo en la exposición de los elementos que componían intrínsecamente la justicia original, sino que al mismo tiempo se nos enseña que esta justicia interna o santidad era la causa o raíz de lo demás que pertenecía a la justicia original; como si quisiese de propósito hacer notar el mismo Doctor que no son cosas contradictorias, ser, por una parte, constitutivo intrínseco y aun esencial del estado de inocencia, y, por otra, ser causa o raíz de otros elementos que de alguna manera son elementos necesarios del mismo estado. Y para que más se entienda su pensamiento, después que ha atribuído a la justicia e inocencia del hombre, con que éste quedaba subordinado a Dios, aquellos dos extremos, a saber, constituir la justicia original y

(1) Podemos dar un ejemplo de estos razonamientos, basados en frases sueltas de Santo Tomás, que probarían que es imposible que el Santo sintiese, como estamos viendo que siente, y esto tomando la frase del mismo lugar que estamos estudiando. Porque las primeras palabras del c. 188 son estas: *Quia vero praedictus status hominis ex hoc dependebat, quod humana voluntas Deo subiiceretur.* Armados de estas palabras, podemos arguir como sigue: La subordinación de la voluntad a Dios, justicia interna o santidad, era, según Santo Tomás, la causa de dicho estado o justicia original; es así que la causa no se incluye en el efecto, luego dicha subordinación, justicia o santidad no se incluía, o no era elemento esencial de la justicia original. Y así destruíamos con palabras del Santo lo que él estaba construyendo.

ser causa o razón de los otros dos elementos que constituían la misma justicia primitiva, sintetiza diciendo de ésta que por ella el hombre estaba sujeto a su superior y se sujetaban a él todas las cosas inferiores.

3. *La justicia original en la S. T., p. 1, q. 95.*

En la *Suma Teológica* sucede una cosa bien particular respecto al uso de esta palabra, y es que apenas se la ve sino para explicar su contrario el pecado original. Cuando uno sabe que el gran Doctor escolástico en la primera parte de esta gigantesca obra va tratando con tanto detenimiento y con la distinción y claridad propias suyas de todo lo relativo a la creación del hombre, da por descontado que ahí se hará mucha luz sobre el sentido definitivo de esta palabra en el diccionario teológico. Mas, ¿qué sucede? Que llegamos a la q. 95, donde sin duda ha de tratarse de la realidad significada por la palabra justicia original, pues el título ya nos anuncia que se hablará de las cosas que pertenecen a la voluntad del primer hombre, esto es, de la gracia y justicia. Con esto leemos el brevísimo, pero substancioso exordio que precede a la discusión, y éste nos dice: *Después* (se sobreentiende de haber tratado de la creación del hombre en lo concerniente a su entendimiento) *hay que considerar las cosas que pertenecen a su voluntad; y en este punto dos son las que hay que ver: primeramente, de la gracia y justicia del primer hombre, y, en segundo lugar, del uso de la justicia cuanto al dominio sobre las otras cosas.*

Espera uno encontrar por lo segundo del uso de la justicia, cuál sea la distinción que hace el Santo en este lugar culminante entre la gracia y la justicia en el primer hombre; pero es imposible hacer más luz por ahí sobre el punto debatido. Porque eso segundo que se propone tratar, es decir, del uso de la justicia, nos lleva demasiado lejos. Luego salimos de la cuestión y no salimos de dudas. Pues eso no es el dominio sobre las pasiones, ni sobre el cuerpo, cosa que pertenecería a la justicia original, si no en seguida se trata del dominio sobre los animales, cosa que no resuelve nada en la discusión presente. Acaba, por fin, de quitarnos toda esperanza de ver claro, por medio de la q. 96, el uso, intencionado sin duda, que en ella se mantiene de la palabra estado de inocencia en vez de justicia original. Así que para estudiar el uso de esta última palabra nada nos puede servir la q. 96.

Nótese, empero, la concordancia singular que existe entre los capítulos 186 y 187 del *Compendium* y las dos cuestiones de que venimos hablando, 95 y 96, que consiste en lo siguiente. Allí, después de definirse, por partes, en el c. 186 el grande orden que reinaba en el hombre a base de la justicia con que el mismo hombre estaba en su mente sujeto a Dios, al principio del c. 187 se daba el nombre propio a este estado de inocencia llamándolo justicia original, y como dando la razón del nombre, se añadía que por ella el hombre estaba sujeto a su superior (Dios) y todas las otras cosas al hombre, explicando luego el Santo esto segundo. Pues bien: las dos cuestiones 95 y 96 (*S. T.*, p. 1) son la explanación de estas dos cosas: de la subordinación del primer hombre a Dios por la gracia, la primera; y de la subordinación de las otras cosas al hombre, la segunda.

Así que, si queremos saber lo que nuestro sapientísimo Doctor entendía por justicia original, hemos de concentrar nuestra atención en esa q. 95, por más que en ésta siempre la palabra justicia original venga substituída por estado de inocencia o circunloquio semejante. Pero está tan reconocido que aquí se habla de esto, que en los índices generales de la *Suma Teológica* dos veces se aduce esta cuestión en la palabra *Originalis iustitia*, nn. 41 y 43 de *iustitia*.

El Santo divide la cuestión en los siguientes artículos: 1, *Si el primer hombre fué creado en gracia;* 2, *Si en el estado de inocencia tuvo las pasiones del alma;* 3, *Si tuvo todas las virtudes;* 4, *Si sus acciones habrían sido tan eficaces para merecer, como lo son ahora.* Con esto se pone fin a la cuestión. Y ¿dónde ha ido a parar la distinción precisa que vislumbrábamos haría el Angélico, al ver que iba a tratar *de gratia et iustitia* del primer hombre, entre la gracia y la justicia original? Evidentemente le preocupa muy poco, y da muy poca importancia a esa distinción, si es que cree en ella. Si por los títulos de los artículos hemos de adivinar su pensamiento, necesitamos muy buena voluntad para creer que conserva aquella división entre justicia original y justicia gratuita, tan clara en apariencia en el primer pasaje examinado (l. 2, d. 20, q. 2, a. 3). Aquí lo claro es que todo se lo lleva la gracia; y esta claridad reverbera sobre lo dudoso de aquel artículo del Comentario al Maestro de las Sentencias, obligando al intérprete del Santo a interpretarlo en el sentido que hicimos. Lo cual, parangonando el a. 1. de esta q. 95 con aquel lugar, se confirma con grande seguridad. Esto por dos razones a nuestro entender.

La primera es que en aquel artículo enseñaba Santo Tomás que la justicia original (aquella se entiende que, según algunos, no contenía la gracia) por divino don ordenaba en sus orígenes la naturaleza humana, esto es, sujetando, como se dice, la carne al espíritu. Mas ahora (q. 95, a. 1 in c.) atribuye esto mismo exacta e inmediatamente a la gracia santificante, diciendo: *Por lo cual se entiende que, por la gracia existente en el alma, las fuerzas inferiores se sujetaban a ésta, ya que, faltando la gracia, se quebrantó la obediencia de la carne al espíritu.* Y la intención del autor de atribuir inmediatamente a la gracia esta subordinación, que antes, cuando dejaba en suspenso si Adán recibió la gracia en la creación, había atribuído a la justicia original, resalta más en el contexto, pues da por razón de atribuirla a la gracia el no ser natural dicha subordinación (1).

La otra razón, también de grande eficacia para demostrar que los dos pasajes (1 p., q. 95, a. 1 y l. 2, d. 20, q. 2, a. 3 in c.) están acordes en admitir que la gracia era un constitutivo y como la forma de la justicia original, es que lo que en el Comentario dice a cuenta ajena, en la *Suma* lo propone a cuenta propia; allí escribe: *Alii vero dicunt quod homo in gratia creatus est*, etc., y aquí: *Sed quod fuerit etiam conditus in gratia, ut alii dicunt, videtur requirere ipsa rectitudo primi status;* y persiste en esta afirmación, sin evitar aquella consecuencia que había supuesto se infería de esta sentencia; a saber, que *la justicia gratuita había sido conferida a la misma naturaleza humana.*

Y se refuerza esta razón con la concordancia que existe entre este lugar culminante para esta materia en la *Suma* y el *Compendio de Teología* (c. 186); pues aquí (1 p., q. 95, a. 1 in c.), como allí, la rectitud en que consistía la justicia original se divide en tres partes. *Porque era*, dice, *esta rectitud según que la razón se sujetaba a*

---

(1) He aquí el texto que nos parece evidente prueba de que este es el sentir del Doctor Angélico: *Sed quod fuerit* (Adán) *etiam conditus in gratia... videtur requirere ipsa rectitudo primi status... Erat enim haec rectitudo secundum hoc quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires... Unde manifestum est quod et illa prima subiectio, qua ratio Deo subdebatur, non erat solum secundum naturam, sed secundum supernaturale donum gratiae; ... ex quo datur intelligi, si deserente gratia, soluta est obedientia carnis ad animam, quod per gratiam in anima existentem inferiora ei subdebantur.* Si al escribir esto el Santo creía que lo esencial e íntima razón de ser y como forma de aquella subordinación de la carne al espíritu en Adán no era la gracia sobrenatural o santificante, hay que confesar que supo ocultar muy bien su opinión.

Dios, las fuerzas inferiores a la razón y el cuerpo al alma. Y para que sea mayor la consonancia, a renglón seguido se añade que *la primera sujeción era causa de la segunda y de la tercera.* Y todo el artículo se encarga de probar que la primera *no era sólo según la naturaleza, sino según el don sobrenatural de la gracia.* Y de tal manera da la primacía a la gracia en todo este orden de subordinación en los orígenes del hombre, que no atribuye nada a lo que había de natural en aquella perfecta rectitud del hombre salido de las manos de Dios.

Pues si el a. 1 (q. 95) nos da un concepto tan claro de que la gracia constituía la justicia original, concepto tan conforme por otra parte con lo que vimos que enseñaba en otras obras el glorioso Doctor, nada perdemos de esta claridad atendiendo a los restantes artículos de la misma q. 95.

Esta armonía del pensamiento del Angélico Doctor acerca de la justicia original se pone más de relieve en el artículo tercero, donde, fundándose en el primero, se llega a la conclusión: *unde rectitudo primi status exigebat ut homo aliqualiter omnes virtutes haberet.* Y es también particular que no hace aquí distinción entre las virtudes naturales y las que sólo puede poseer el hombre por infusión de la divina gracia, hablando, empero, sobre todo de estas últimas, como de la caridad y de la fe; y como antes argüíamos, es imposible que, en sentir de Santo Tomás, ninguna virtud estuviese incluída en la justicia original. Ahora bien: por el lugar que ocupa este artículo en la *Suma* y por todo su contenido, es evidente que Santo Tomás enseña que todas las virtudes de alguna manera, pero más las más perfectas, como la caridad y la justicia, entraban a formar parte del estado de inocencia, es decir, de la justicia original.

Resumo fijando la atención sobre el objeto que se proponía el Santo desarrollar en esta cuestión. Este era *de Gratia et Justitia* en el primer hombre. Hallo que no da ningún indicio de sostener que en éste hubiese una justicia en el estado de inocencia que no contuviese, como parte esencial y fundamento de las otras perfecciones de aquel estado, la gracia. Veo, además, que al juntar las dos palabras gracia y justicia para indicar el objeto bien definido de una cuestión, si hubiese pensado en una justicia original, cuya forma, según él, no fuese la gracia, era imposible que no advirtiese cuán equívoca resultaba la frase gracia y justicia en el primer hombre. En el sentido obvio, se-

gún la doctrina ciertamente del mismo autor, vale lo mismo que gracia y efecto formal suyo, que es hacer al hombre justo. Y, sin embargo, según aquella hipótesis, gracia y justicia tenían aquí de ser dos cosas plenamente distintas en la mente de Santo Tomás, cuando en toda la cuestión no se acuerda de dar indicios de semejante distinción.

Concluyo, pues, dando por cierto que la doctrina de Santo Tomás en este lugar de la *Suma* (p. 1, q. 95), que es el lugar principal de todos sus escritos para conocer su opinión en esta materia, es que el estado de inocencia estaba caracterizado, como por elemento esencial, constitutivo y forma propia suya, por la gracia santificante.

Mas al decir lo que tenemos por cierto cuanto al fondo de la doctrina, caemos en seguida en la duda, cuanto a la cuestión lexicográfica, en lo referente a la palabra justicia original.

La duda se nos presenta con la misma fuerza o lucidez que las razones dichas tratando de la cuestión de fondo. Y la razón que hace, por decirlo así, diáfana la misma duda, es que el Santo no usa en este lugar la palabra en cuestión. Diríase que la evita intencionadamente. No obstante, trata, explica y define lo más propio, íntimo y substancial del estado de inocencia, que era sin duda lo referente a la voluntad del primer hombre, explicando lo cual en el *Compendio de Teología* ha dado este nombre de justicia original, como el propio, para designar el mismo estado de inocencia.

Pero esta misma duda inquietante, o al menos intrigante para la razón investigadora, no nos ha de preocupar gran cosa, porque es de sola palabra, y que subsista, era lo que tratábamos de demostrar.

Vista esta consecuencia de la primera parte de mi estudio, paso a la segunda.

PARTE SEGUNDA

EL SENTIDO QUE TIENE LA PALABRA EN LA DEFINICIÓN DEL PECADO ORIGINAL

Pues, definiendo Santo Tomás este pecado por la privación de la justicia original, necesario parece investigar, por las explicaciones que da del pecado original, cuál sea el valor o forma de esta justicia.

Como en la primera parte, la cuestión de palabra aquí se complica

con la de concepto os doctrina, y así e menester llevar de frente una doble discusión. Antes, la cuestión de fondo versaba sobre que la gracia había sido concedida a Adán en su creación, y en él a toda la naturaleza humana; ahora, la discusión teológica, que es imposible descarnar de la de palabra, trata de la naturaleza del pecado original (1).

Pero viniendo en seguida al examen de los textos, analizaremos los siguientes puntos: 1. En el *Comentario al Maestro de las Sentencias*, l. 2, d. 30-32.—2. El pasaje en que explica el pecado original comentando, S. Pablo, Rom. 5.—3. En las cuestiones disputadas, De Malo, q. 4-5.—4. En el *Compendio de Teología*, c. 195.—5. En la *Suma Teológica*, p. 1.ª 2.ae, q. 81, 82, 83, 85 y 86.

1. *En el Comentario al Maestro de las Sentencias.*

a) En el l. 2, d. 30 se consagra toda la q. 1 a esta materia del pecado original, que se subdivide en tres artículos, tratándose: α) *de la pena del pecado del primer hombre;* β) *de si hay algún defecto que se nos comunique por la generación que tenga razón de culpa;* γ) *de si la concupiscencia es el pecado original* (2).

α) En el a. 1 in c. leemos: *El fin para el cual fué ordenado el hombre es superior a la facultad de la criatura, esto es, la bienaventuranza que consiste en la visión de Dios, la cual sólo es connatural al mismo*

(1) En la misma discusión de fondo existe aquí de nuevo un doble debate teológico, de que tampoco se puede uno desentender, tratando del uso de la palabra en Santo Tomás. Porque una cosa es discutir cuál sea el concepto o doctrina del Santo acerca de la naturaleza del pecado original, y otra cuál sea el concepto o doctrina sobre lo mismo que, mirados todos los argumentos teológicos, sea más probable. Por argumentos independientes de la autoridad del Angélico puede uno seguir la doctrina hoy día más corriente sobre la naturaleza del pecado original, según la cual consiste éste esencialmente en la privación de la gracia santificante, inducida en el que nace, por natural descendencia de Adán, por la transgresión de éste. Supuesta la gran probabilidad de esta opinión y la comprensión y sabiduría del Doctor Angélico, mil indicios y lógicas consecuencias parecen obligarnos a sostener, como lo más verosímil, que ya el mismo Doctor mostró el camino para dicha luminosa explicación del pecado original. Mas todos estos indicios que iremos viendo, sus consecuencias y gran probabilidad no llegan a la plena evidencia en la conclusión final acerca de lo que pensaba el autor. Y la persistencia en la definición del pecado original por la privación de la justicia original, cuando no ha insistido en la definición de la justicia original, dejará siempre abierto este debate, que, comenzando por una cuestión de diccionario ciertamente dudosa, lleva a disputas de más trascendencia.

(2) Para evitar digresiones y confusiones, evitaremos ahora decir nada acerca de las dudas, también mucho más de diccionario que de doctrina, sobre la frase *el pecado original es la concupiscencia,* que no es raro ver en nuestro Santo Doctor. Mas procuraremos luego completar el presente estudio con un artículo sobre la misma frase, que, como salta a la vista, se presta a muchas interpretaciones.

Dios... Por esto convino que la naturaleza humana fuese instituída de manera que no sólo tuviese lo que le era debido por sus principios naturales, sino también algo ulterior, en virtud de lo cual llegase fácilmente al fin. Y puesto que no podía unirse a su último fin por el amor ni llegar a poseerlo, sino por su parte superior, que es la mente y entendimiento o razón, en que está impresa la imagen de Dios, de aquí que, para que aquella parte tendiese a Dios, le fueron subordinadas las fuerzas inferiores, a fin de que nada ocurriese en éstas que detuviese la mente y la estorbase en su itinerario hacia Dios. Además, por igual razón de tal manera fué dispuesto el cuerpo, que no pudiese ocurrir en él pasión alguna por la cual se impidiese la contemplación de la mente. Y comoquiera que, según queda dicho, todas estas cosas se hallaban en el hombre en orden al fin, por lo mismo, desordenado el hombre por el pecado con respecto a su fin, todas esas otras cosas dejaron de existir en la naturaleza humana y fueron dejados al hombre sólo aquellos bienes que le corresponden según sus principios naturales.

Esto escribe el Santo; mas, a pesar de la profundidad con que discurre sobre el estado de inocencia y de las consecuencias y daños causados por el pecado de Adán, ni nos dice en qué consistía la justicia original ni lo característico de su contrario, el pecado de origen, y ni tan sólo menciona la justicia en el primer hombre. Pero ¿qué es sino esta justicia original aquel unirse a su último fin que se está suponiendo en Adán en toda esta explicación? Y esta unión con Dios y rectitud del primer hombre se entiende ser sobrenatural por el mismo don de la gracia, y no un don gratuito intermedio entre la gracia y los dones que ordenaban el hombre inferior en sus apetitos y en su mismo cuerpo. Mas, aunque lleguemos al meollo de la cuestión cuanto a la cosa en sí, nos hace falta la palabra para argüir cuanto a su significado. Además, aunque el artículo sea como una introducción para hablar del pecado original, apunta a sus consecuencias penales en nosotros, prescindiendo de que se propague como pecado. Que lo primero que se proponía discutir el comentarista era «si nos vienen por el pecado de nuestros primeros padres, como pena que sigue a la culpa, estos defectos que experimentamos en nosotros, como la necesidad de morir y otros semejantes», a propósito de lo cual pudo muy bien no querer indicar con precisión ni en qué había consistido la justicia original, ni en qué consistió, en realidad, el pecado que nos priva de ella.

β) Más y mejor nos promete a nuestro propósito el a. 2, pues ha de tratar de «si hay algún defecto, entre los que se nos comunican por nuestros primeros padres, que tenga en sí razón de pecado». Y halla uno, en verdad, lo que esperaba en el artículo, sobre todo cuando lee como conclusión in c.: *El defecto de aquella justicia original, que había sido conferida al hombre en su creación, sobrevino por voluntad del hombre; y así como se hubiese propagado por toda la naturaleza, permaneciendo el hombre en la justicia, aquel don hecho a la naturaleza, así también la privación de este bien se extendió a toda la naturaleza como una privación y vicio de la naturaleza;* frases tan preñadas de sentido, que incluyen todo lo relativo al pecado y a la justicia original. Aprovechemos, pues, este lugar para recoger a manos llenas la doctrina del autor.

Y, ante todo, aquí se ve la razón de ser de la propagación del pecado original en cuanto tiene la denominación propia de pecado, porque es una privación de la justicia, que sobrevino por la voluntad del hombre. Y es evidente que la privación de la justicia, esto es, lo contrario a la justicia, que debía el hombre tener, si acaece por voluntad del hombre, es el desorden que se llama pecado.

Y con las mismas frases se da la idea clara de que dicho pecado es pecado de naturaleza, y no personal, en los descendientes de Adán, porque aquel defecto es vicio de la naturaleza que, si bien sobrevino por voluntad del hombre, no es consecuencia del ejercicio de la libertad personal de cada uno.

En las mismas palabras resalta el principio fundamental para reconocer, según Santo Tomás, lo que pertenecía a la justicia original, que era haber sido conferido al hombre en su creación. Nótese, además, aquella consecuencia de decir que fué don de naturaleza lo que fué conferido al hombre en su creación, prescindiendo de que fuese debido o no a la misma naturaleza, como evidentísimamente prescinde nuestro Doctor.

Viniendo ahora a nuestra cuestión, hay que confesar en todo caso, esto es, sea cual fuere la opinión que se abrigue, ora sobre el pecado, ora sobre la justicia original, que la expresión *Defectus illius originalis iustitiae* no es lo más claro del contexto. La palabra justicia original se presenta aquí como por sorpresa. Viene, por decirlo así, a cuenta y riesgo de San Anselmo. Y ¿está definido su sentido, cuanto a lo que nos interesa, en este Santo? Ciertamente que no. ¿La

toma, al menos, Santo Tomás, determinando más su sentido? ¿Quién lo puede demostrar por este pasaje? Es todo el problema que tratamos de resolver o encerrar, al menos, dentro de sus justos límites.

Qué sentido atribuya aquí el comentario a la palabra, ciertamente ni el contexto aducido ni todo el artículo de donde se tomó nos lo dicen claro. Entonces, si subiendo de la palabra escrita al pensamiento y doctrina del autor, discurrimos sobre lo que había de pensar al escribir esto, dadas sus anteriores ideas no retractadas, de lo dicho acerca de la d. 20, a. 5 in c., y de toda la d. 29 es natural concluir que en este punto la palabra justicia original no se opone a justicia gratuita, antes la contiene y entraña como forma propia. Porque la justicia gratuita o gracia santificante fué dada al hombre en la creación, y así fué un don concedido a la misma naturaleza. Es, además, la justicia propiamente dicha la que constituye al hombre simple y formalmente justo. Por lo cual, si hemos de suponer a Santo Tomás consecuente consigo mismo, cuando vemos que hace uso de la palabra justicia original, sin determinar más acerca de tal justicia que haber sido conferida al hombre en su creación *(quae homini in sua creatione collata est)* y ser un don hecho a la naturaleza *(et sicut illud naturae donum fuit)*, debemos deducir que habla de aquella rectitud del alma de Adán, que consistía en la gracia que le había sido concedida. Pero, reconociendo que él no dice todo esto que vemos con evidencia fundado en lo que positivamente dice, confesamos que por este mismo lugar se proyecta una sombra sobre el sentido en que usaba la palabra justicia original. En la d. 20, a. 5 in c., la había usado en un sentido que contradecía, en cierta manera, su propia opinión, y no dice que corrija o amplíe aquel sentido.

γ) Veamos si el artículo siguiente deshace o debilita, al menos, como creo, esta sombra. Este a. 3 in. c. repite el concepto del pecado original de esta manera: *La parte* (en el hombre) *que de suyo está hecha para unirse a su fin es la misma voluntad, que debe imponer a todas las otras partes el orden al fin (ordinem finis), y entonces la privación en la misma voluntad de aquella rectitud hacia el fin que obtuvo en la institución de la naturaleza es lo formal en el pecado original, y esto es la privación de la justicia original.* Hasta aquí el Angélico Doctor, que, en la solución de las dificultades, vuelve a expresar este su pensamiento, acaso con mayor evidencia, diciendo (ad 4.um): «por esto el defecto de orden en el apetito de la voluntad es lo for-

mal y completivo *(formale et completivum)* en el pecado original, el cual es la privación de la rectitud que había por la justicia original *(secundum originalem iustitiam)* en la voluntad».

Pues claro está que alguna luz arroja esto sobre el uso de la palabra justicia original, que parece que, definitivamente, para Santo Tomás, significará toda aquella rectitud de voluntad que fué concedida al hombre en la creación. Y ¿por dónde más inmediata, formal y perfectamente fué rectificada la voluntad del hombre en su creación, que por la infusión de la gracia y las virtudes, según el mismo glorioso Doctor?

Pero si se quiere discurrir sobre lo que parece inmediatamente evidente, todavía se multiplican los indicios que hacen necesaria esta natural interpretación. En primer lugar, nótese que estamos en la d. 30, que sigue a la que trata de la gracia en el primer hombre en el estado de inocencia, en la cual es imposible que la mente del lector y más la del autor, al conmemorar la rectitud de la voluntad en Adán, no se refiriese, implícitamente al menos, a la perfección del mismo, de la cual acababa de hablar.

Por lo mismo, para defender que no se incluye la rectitud que dimana de la gracia sino sola la natural, hay necesidad de pruebas positivas, que, en realidad, ni en este artículo ni en toda la cuestión se encuentran. Que se llame la justicia original *donum naturae* en ninguna manera basta al efecto, porque es evidente que en estas cuestiones, para Santo Tomás, *donum naturae* no es lo mismo que don natural, sino don de la naturaleza, y en especial don hecho a la naturaleza y no a sola la persona. Ya vimos, con perfecta claridad, que no se oponen las dos cosas, ser un don hecho a la naturaleza humana en Adán y ser un don hecho a la persona de Adán, como no se opone que sea el pecado original en el primer hombre a la vez original o de naturaleza y actual o personal del mismo Adán. De todo lo cual se desprende, con la fuerza de la evidencia, que sería injustificado interpretar en este artículo la justicia original por sola la rectitud de la voluntad, en las condiciones esenciales de la naturaleza íntegra.

Todavía por este lugar del Angélico se ve ser menos justificada la interpretación de la palabra justicia original, que hace significar a ésta un término medio entre la rectitud natural y la gracia divina. No puede tratarse de un término medio entre las dos, cuando tampoco se distinguen las dos en particular, sino que puramente se habla de

la rectitud de la voluntad, que consiste en su unión al fin (sin ninguna duda sobrenatural), y, por consiguiente, consiste en la gracia y virtudes infusas.

b) *Examínase el significado de la misma palabra en la d. 31.*

Prosiguiendo en nuestro estudio, no podemos pasar en silencio la d. 31, que en sus dos partes trata: α) *de la propagación del pecado original* y, β) *del sujeto en que reside.* α) En la primera cuestión nos interesa en particular el a. 1, que versa sobre la propagacion del pecado, por la propagación de la carne o generación carnal. En este artículo in. c. leemos: *Dios en el principio de la naturaleza humana, por encima de la condición de los constitutivos de la misma, le había conferido en la razón cierta rectitud de justicia original, rectitud que se pudiese imprimir a las fuerzas inferiores,* etc. Y poco después, en la misma explicación, se dice: *Mas la razón de culpa* (en el pecado original) *proviene de que aquello que fué conferido gratuitamente (gratis) a Adán, es a saber, la justicia original, no fué conferido a él personalmente, sino en cuanto tenía tal naturaleza, es decir, para que gozasen de tal don todos aquellos en que se hallase semejante naturaleza recibida del mismo Adán, y por esto, con la propagación de la carne, también hubiese sido propagada dicha justicia original* (1). He aquí lo dificultoso, y estoy por decir lo intrigante, para el investigador en este pasaje de Santo Tomas.

Por una parte, aparece repetida la palabra justicia original como un último elemento de la explicación; mas la misma palabra, al menos directamente, no se define más de lo que había sido definida en las distinciones precedentes, y el lector acaso quedaba esperando alguna mayor definición, para tener la satisfacción de estar plenamente persuadido del sentir del grande autor en cuestiones tan complicadas. Por otra parte, se ve un nuevo rayo de luz acerca de la extensión que se concede al significado de la palabra justicia original cuando en globo se incluyen en la misma palabra todas las cosas que habían sido dadas a Adán como dones gratuitos y no debidos a la naturaleza.

(1) Excusamos repetir aquí que, cuando el autor nos dice «no fué conferido a él (Adán) personalmente», quiere significar, como probamos en otro pasaje, que no fué conferido atendiendo tan sólo al fin de la persona. En todo caso, hay que reconocer que la justicia original o inocencia primitiva fué conferida al mismo padre común del linaje humano, es decir, a él en persona.

Esto mismo se repite en la explicación con que se responde a la primera dificultad, aunque ahora no se repita la palabra justicia original, pero determinándose, sin duda, lo que ésta era o fué su pérdida, con las siguientes palabras: *Ipso enim peccante privatus est his, quae sibi ratione naturae suae gratis concessa erant, et eo privato, etiam natura privata fuit ut in ipso erat, et per consequens in aliis qui ab ipso naturam accepturi erant.* Digo que esto es un rayo de luz en favor de la opinión amplia, que comprende con la palabra justicia original cuantos dones gratuitos habían sido conferidos a Adán en su creación, porque, positivamente, esto dicen y no otra cosa las palabras «quae sibi ratione naturae suae gratis concessa erant»: las cosas que a él habían sido concedidas gratuitamente por razón de su naturaleza. Pero, al mismo tiempo, quien se empeñe *a priori* en demostrar que no se incluyen en esto inmediatamente los dones gratuitos de gracia y virtudes, podrá, bien o mal, persistir en la idea preconcebida, adaptándolo todo a la división hecha por el mismo comentario en la d. 20, q. 2, a. 3 in. c., y no retractada explícitamente por el autor, al menos hasta aquí, d. 31, q. 1, a. 1. Así dirá, por ejemplo, que, cuando en este último lugar se habla «de aquello que fué conferido gratuitamente a Adán», no se entiende de todo lo concedido para afianzar la rectitud de su voluntad, sino sólo de aquello que recibe el nombre de justicia original. Nos parecerá siempre poco fundado en la doctrina del Santo semejante efugio, pero reconocemos que por ahí, con un poco de ingenio por la parte contraria, se hace ésta, cuestión de nunca acabar.

β) En la q. 2 de esta d. 31, en especial en el a. 1, se toca de lleno el problema del constitutivo esencial del pecado de origen. Todo el artículo cuadra muy bien con la opinión que pone su elemento formal en la privación de la gracia santificante. La doctrina que en él directamente se pretende defender, esto es, que el pecado original está como inherente *(subiective)* en el alma, y en las potencias sólo consiguientemente, como antes se dijo de la gracia (nota el comentario), concuerda, sin duda, con que se diga que es privación de la misma gracia. Mas ¿por qué en semejante caso no lo había de decir el autor, si así lo sentía, cuando era tan natural decirlo y como violento callarlo?

No negaré que satisface un poco a esta dificultad la modestia y

casi vacilación (1) con que en este libro se defiende que la gracia fué infundida en el primer hombre en su creación. Para el comentarista, era mucho más cierto que el pecado original consistía en la privación de la justicia original, que aquella otra doctrina también ciertamente suya, pero afirmada con la persuasión de que era grande la autoridad de la doctrina contraria. Luego pudo muy bien ser que con particular deliberación quisiese no inmiscuir nunca la cuestión del pecado original, en que se interesaba tanto el dogma, con esta otra, en que andaban tan divididos los pareceres. Aun esto mismo de separar lo cierto de lo entonces muy dudoso puede explicar el uso preponderante en Santo Tomás de la palabra justicia original, cuando se trata del pecado de origen, y el uso casi nulo de la misma cuando se trata de expresar lo esencial y característico del estado de inocencia (2). Si cuando a las claras, y pasando por encima de la autoridad de otros muchos doctores, enseñaba el nuestro que la gracia fué concedida al primer hombre en su creación, y que, por tanto, según su propio sentir (d. 20, q. 2, a. 3 in. c.), la gracia fué concedida a la misma naturaleza, se hubiese valido de la palabra justicia original, por el mismo hecho se hubiese puesto en evidencia que, para él, la justicia original estaba constituída por la gracia santificante, y la definición consagrada por el uso, aun de los doctores contrarios, según la cual, el pecado original era la privación de la justicia original, pasaba a ser el objeto de la misma disputa, cosa que pudo querer evitar nuestro gran Doctor (3).

Pero la misma evidente probabilidad de estos cálculos sobre el uso y significado de esta palabra proyecta una gran sombra sobre la certeza de su valor o contenido.

c) *Algo acerca de la d. 32, q. 1 del mismo l. 2.*

La q. 1 de esta d. 32 trata del modo cómo por el Bautismo se quita la mancha del pecado original. Claro está, pues, que en ella nos hallamos en los contornos, y acaso aun en el centro de las dos cuestiones, a saber, de la justicia original y del pecado de origen. Los dos

---

(1) Recuérdese la d. 20, q. 2, a. 3 in. c., y aun la 29, q. 1, a. 1.

(2) Ya notamos esto en la q. 95 de la p. 1 de la *Suma*, y aun en el mismo *Comentario*, l. 2, d. 29.

(3) Aventuramos esta conjetura acerca de la intención que pudo tener Santo Tomás, porque, en cualquiera opinión acerca de las cuestiones aquí interesadas, se necesita dejar la puerta abierta para explicar el hecho anotado y que persiste en las obras del Santo.

primeros artículos exponen el efecto del Bautismo en lo que toca a la culpa y en lo que toca a la pena del pecado original.

a) Pues en el a. 1, para demostrar cómo se perdona la culpa original por el Bautismo, establece nuestro autor un perfecto paralelismo entre la manera de perdonarse la culpa actual y la original. Nos interesa sólo la segunda parte del parangón, que dice así: *De un modo semejante también del acto de la naturaleza, que consiste en la propagación de la carne, queda en la misma naturaleza del engendrado cierta disposición que inclina al mal, la cual se llama concupiscencia o fomento* (del mal); *y por lo mismo que dicha corrupción de la naturaleza, que contiene en sí la fuerza del pecado como causada por él, llega a la persona, la hace indigna de la gracia de Dios, por lo cual queda la mancha y defecto de la gracia en el alma, y por esto también la sujeción al reato de la pena, a saber, que quede privada la persona del premio que se debía a la gracia. Mas por el Bautismo se confiere la gracia, en virtud de la cual se quita del hombre aquella infección que pasaba de la naturaleza a la persona, y con esto el alma queda limpia de la mancha de la culpa, y, consiguientemente, se perdona el reato de la pena* Hasta aquí Santo Tomás. En su explicación, después de lo que se acababa de advertir, se notará, sin duda, la ausencia de la palabra justicia original, y, sin embargo, se trata de quitar su privación, que es el pecado original; se está diciendo qué es lo que se da o pone en el alma para que no subsista o persevere en ella su privación. Sin duda que esto que se da en el Bautismo debe ser lo esencial y como la forma de lo contenido en toda la amplitud del significado de la justicia original.

Puesto esto que se da en el Bautismo, que es la gracia, y, sin mentarse otra cosa que se ponga o quite del alma, se da como cosa evidente que ya no subsiste en el alma la privación de la justicia original, ¿qué puede entonces ser, o suponerse al menos, en su substancia o parte más esencial esa justicia, sino la misma gracia? Suena, además, tan bien en el léxico teológico de Santo Tomás que la justicia es la gracia, que casi uno no repara en que diga que por la gracia se quita del alma la privación de la justicia original. Mas decirnos esto es darnos la clave de su sentir sobre la forma de la justicia original y de su contrario, el pecado de origen. Para él, la culpa del pecado original consiste en la mancha del defecto de la gracia en el alma, resultado de la transgresión del primer hombre. El gran Doctor no ve en el

alma otra privación que haya que eliminar del alma por el Bautismo que ésta de la gracia; luego esta privación era la que formalmente expresaba en la definición del pecado original, diciendo que éste es la privación de la justicia original.

No insistiremos arguyendo en cosa evidente, sobre todo porque aquí el autor repite su diáfano pensamiento en la solución de las dificultades, y todas las razones que amontonáramos no llegarían a la evidencia de sus expresiones. Así, en vez de razones, transcribiré sus palabras ad 1.um, que, traducidas, dicen así: *En la justicia original había algo como forma de la misma (formale), es a saber, la misma rectitud de la voluntad, y a esto se opone la deformidad de la culpa; había también en ella algo como su parte material (quasi materiale), es decir, el orden de la rectitud, impreso en las fuerzas inferiores, y cuanto a esto se le opone la concupiscencia y el fomento* (del mal). *Por consiguiente, aunque no se restituya la justicia original en cuanto a lo que en ella era material, se restituye, empero, cuanto a la rectitud de la voluntad, en cuya privación consistía la razón de culpa; y por esto, lo que hay de culpa, se quita por el Bautismo.* Todo lo cual, si mucho no nos engañamos, dice con evidencia que en el Bautismo se da aquella rectitud de la voluntad, que era la forma o lo esencial de la justicia original. Ahora bien; es muy cierto que el Bautismo no confiere a la voluntad otra rectitud que la que llevan consigo la gracia y las virtudes que en el Bautismo se infunden; luego Santo Tomás entendía aquí por justicia original la rectitud que existe en el alma por la posesión de la gracia y las virtudes.

No nos cabe duda que, al escribir esto nuestro autor, tenía y enseñaba una idea clara acerca de la justicia original, entrando en ella como elemento formal la gracia; y asimismo, cuanto al pecado de origen, su elemento formal era, según él mismo, la privación de la gracia. Mas también confesamos que no fué siempre tan explícito.

β) Ya no lo es tanto en el artículo siguiente (a. 2) de la misma cuestión, aunque la substancia de la doctrina no cambie. Lo que más nos interesa aquí es la respuesta a la segunda dificultad (ad 2.um), concebida en esta forma: «La justicia gratuita es más poderosa que la original en orden a todo efecto que lo sea de suyo (*per se*) de la justicia; mas el excluir semejantes penalidades (a saber, las de la vida presente) no es efecto de la justicia en cuanto tal, sino que fué efecto de la justicia original, por razón de cierto accidente que llevaba ane-

xo, es decir, en cuanto fué continuada y no interrumpida en la naturaleza humana (*in quantum, scilicet, fuit continuata et non intercisa in natura humana*), porque estaba bien que, pues el alma se dirigía sin interrupción a Dios por la justicia, así también el cuerpo obedeciese perfectamente sin interrupción al alma.»

Esto dice el autor, lo cual, por cierto, no sirve inmediatamente para aclarar lo que deducíamos del artículo anterior; antes, al leerlo, la primera impresión es de que sirve para lo contrario. Que aquí se ve de nuevo contrapuesta la justicia gratuita a la original, y, por ende, no debe suponerse en entrambas la misma forma o elemento formal, que sería la gracia, según el artículo anterior. En especial, choca a quien interpreta al Santo, como había que interpretarlo en el artículo anterior, ver el modo cómo se pone la justicia gratuita por encima de la justicia original, cuando lo propio de la justicia gratuita, esto es, la gracia, debía encontrarse en el primer hombre (d. 29, q. 1, a. 3), y, por tanto, en la justicia original, en mayor abundancia que en el hombre después del pecado. Porque la afirmación *la justicia gratuita es más poderosa que la original en orden a todo efecto que lo sea de suyo de la justicia*, evidentemente supone que la justicia original no contiene la gratuita, contra lo que acabábamos de probar.

La dificultad es cierta, pero vamos a ver que no es menos cierta la solución cuanto a la substancia de la doctrina, si bien admitamos por necesidad lógica un no sé qué de indecisión o poca determinación en el sentido de la palabra justicia original.

Pues para soltar el nudo de la dificultad, miremos primero todo el alcance de la misma. Según ella, ya concluímos que la justicia original no contenía la gracia, y así su elemento formal y parte principal no era esta gracia santificante, que no contenía siquiera. Entonces la rectitud de la voluntad, en que esencialmente consistía esa justicia original, que no era la gracia ni las virtudes sobrenaturales, no se recuperará, en lo esencial, por la infusión en el alma de la gracia y de las virtudes en el Bautismo, contra lo que acababa de enseñar (a. 1) expresísimamente el mismo autor. Examinemos bien esta consecuencia, que, en tal supuesto, no es posible eludir. Decimos que no se recupera entonces ni en lo esencial la rectitud de la voluntad, en cuya privación consiste el pecado original. Porque entonces esta rectitud no era la gracia ni un efecto de la misma, esto es, ni una virtud sobrenatural,

ni tampoco era la misma rectitul natural, sino algo preternatural; es así que en el Bautismo, como parece evidente, no se recupera nada preternatural del estado de inocencia, luego no se recupera aquella rectitud de la voluntad, contra lo que enseñaba el mismo autor en el a. 1.

Omito, por brevedad, otras razones que se ofrecen para probar que es legítima esta consecuencia de tal supuesto, porque me parece bastante lo dicho, y vuelvo a las palabras del texto para ver si admiten otra interpetación que no nos lleve tan lejos contra la mente del autor. Y, en realidad, la admiten.

En efecto: desde luego noto que la fuerza de la razón dada por el autor queda en pie, aun cuando la justicia original y la gratuita no difieran cuanto a la substancia, siendo ésta en entrambas la gracia, porque con esto concuerda muy bien que, por particular providencia divina, en la original hubiese aquel anexo que se dice; que fijase de una manera singular las potencias del hombre en Dios, como no lo hace por su esencia la gracia. Añado más, y es que ese anexo, que se llama así con respecto a la justicia original, lo mismo se puede considerar como accidentalmente adherido a la justicia original natural que a la justicia original preternatural, que a la simplemente sobrenatural o gratuita, considerada la justicia en sí misma, como la considera en su explicación el autor.

Esta misma manera de considerar la justicia en lo esencial y casi en abstracto se armoniza a maravilla con que el glorioso Doctor se desentienda aquí del problema de lo que debía de ser en concreto la justicia original en nuestros primeros padres, pretendiendo más bien dar una solución general y a gusto, en particular de aquellos que no admitían que hubiese sido dada la gracia al primer hombre en la creación. Vuelve, pues, aquí el gran comentarista al modo de hablar que vimos tenía en la d. 20, q. **2**, a. 3 in c., donde ya se ve que no cuadra del todo con su doctrina de que la gracia fué dada al primer hombre en la creación.

Por tanto, hay que convenir en una incertidumbre acerca el modo de hablar del gran Doctor, y no afirmar que en cuestión de tanta trascendencia, en el corto espacio de dos artículos consecutivos, se haya contradicho.

2. *Definición de la justicia original, dada por Santo Tomás en el comentario a la epístola de San Pablo, ad Rom. 5, lección 3.*

Tratando del pecado original no se puede pasar en silencio esta lección del precioso comentario del Angel de las escuelas a las epístolas de San Pablo, en la cual el grande intérprete de las cartas del Apóstol explica la doctrina de éste sobre el mismo pecado de origen.

El pasaje principal que en esta lección hace a nuestro propósito dice así: *La naturaleza humana se puede considerar de dos maneras. La una, según sus principios intrínsecos, y así la muerte le es natural... La otra, según que por la divina providencia fué provista de la justicia original. Era, pues, esta justicia cierta rectitud, para que la mente del hombre estuviese sujeta a Dios (quae quidem iustitia erat quaedam rectitudo, ut mens hominis esset sub Deo); las fuerzas inferiores, sujetas a la mente; el cuerpo, al alma, y todas las cosas exteriores debajo del hombre. De suerte que mientras la mente del hombre se sujetase a Dios, las fuerzas inferiores se sujetasen a la razón y el cuerpo indefectiblemente al alma, recibiendo de ella la vida, y todas las cosas exteriores al hombre, de manera que todas le sirviesen y ninguna le dañase.* Hasta aquí la definición de la justicia original que, para explicar la propagación del pecado de Adán, da el Doctor Angélico. No es la única vez que la da. En substancia es la misma que ofrece en el *Compendium Theologiae*, cc. 186-187. Mas se puede advertir una diferencia en el modo de decir, que da un colorido muy diferente a entrambos pasajes. Héla aquí.

En el Compendio la justicia original es lisa y llanamente el estado de inocencia, como ya vimos; mas en este otro pasaje tal justicia es una cierta rectitud (*quaedam rectitudo*). ¿A qué afecta o qué significa este vago determinativo de semejante justicia? ¿Excluye la posibilidad de que esta justicia sea, ante todo, la justicia simplemente dicha, la justicia por la gracia?

Para responder a esta pregunta reconoceremos ante todo que la primera impresión es ésta, que quien dice que la justicia original es una cierta rectitud, no explicando más lo esencial de esta rectitud, seguramente no piensa que esto sea la gracia santificante. Lo indefinido del adjunto, cierta, impide que se dé por tan definida aquella rectitud. Claro está, por lo que precede, que eso será una cosa extraordinaria de que ha sido provisto el hombre en su creación por la divina Providencia. Será una rectitud *sui generis*, ni será sólo la natural de la mente, creada para Dios, que no tiene sobre el hombre entero y las cosas que le rodean el influjo de esa cierta rec-

titud; ni será la sobrenatural de la gracia, que es cosa demasiado sublime para que tenga o pueda tener el destino que aquí se le señala, que es contener dentro del orden debido lo inferior que existe en el hombre y lo más inferior del mundo creado para el hombre. Vida divina, unión y amistad con Dios es la gracia, no trabazón y orden de las cosas terrenas que integran al hombre o al hombre se refieren.

A la verdad, discurriendo por ahí a nuestro talante, y siguiendo el rumbo determinado por la primera impresión que nos causaron aquellas palabras, no tardaríamos en sentirnos defensores de la opinión que cree que Santo Tomás nunca incluía la gracia como elemento formal en el concepto de la justicia en el primer hombre. Pero recojamos velas y la misma lógica y rápido curso del raciocinio para fijar más la atención en el significado concreto de aquel indefinido *quaedam*, una cierta rectitud.

Mirada así la cosa fríamente, pierde el pasaje aquellos primeros fulgores que nos deslumbraban hasta el punto de hacernos sospechar lo contrario de lo que defendemos. Porque entonces la palabra *quaedam* permanece indefinida, pero ni afirma ni niega que la rectitud de que se trata sea extrictamente sobrenatural. Cierto, no se afirma que sea una vida divina de amistad para con Dios, pero tampoco se niega. Dicha rectitud no se somete a cosa de menos valer con respecto al orden sobrenatural; no tiene por único o principal blanco librar al hombre de las penalidades corporales, que son consecuencia natural de la composición de su cuerpo. Una cosa es que tal rectitud, ayudada de la divina Providencia, de un modo que no se puede determinar, llegase a dar este resultado, y otra, muy distinta, que la rectitud misma del alma tuviese tan inferior destino. Antes es evidentísimo en la doctrina de Santo Tomás que ese otro orden inferior, existente en el primer hombre, de las fuerzas inferiores a las superiores, del cuerpo al alma y del mundo exterior al hombre, tenía por fin y blanco coadyuvar a este otro orden superior de la mente del hombre, sometida y unida a su Dios y Señor.

Todo era orden y rectitud en la justicia original, y no fuera orden ni rectitud, antes absoluto desconcierto, que la sumisión de la voluntad a Dios tuviese por fin propio la inmortalidad del cuerpo, desconcierto que subsistiría aun cuando tal sumisión fuera sólo natural.

En todo caso, para nuestro glorioso Doctor, aquella rectitud o su-

misión de lo superior del hombre a Dios es causa, y sobre todo fin o causa final, de la sujeción de las fuerzas sensitivas a las intelectuales y del cuerpo al alma, sea lo que fuere de la esencia de aquella superior rectitud. Nada contra este principio dice aquí, ni, consiguientemente, nada se puede inferir de aquí contra la constitución de la justicia original por la gracia santificante.

Admitiremos, empero, como consecuencia de todo lo dicho en este punto, que, por razón de este pasaje, la cuestión acerca del pensamiento del autor sobre el constitutivo de la justicia original aparecerá siempre como por resolver y puesta en tela de juicio, pudiéndose fácilmente transformar en disputa de sola palabra y de lo que más propiamente significaba en la mente del Santo Doctor la dicción justicia original.

3. *El uso de la misma palabra en las Quaestiones Disputatae, en especial las cuestiones De Malo, 4 y 5.*

Estas dos cuestiones tratan, respectivamente, del pecado original y de la pena del pecado original, así que, según dijimos, contienen mucho la propia palabra justicia original.

a) En la q. 4 particularmente, nos interesan: α) *el a. 1, que trata de la propagación del pecado de Adán;* β) *el a. 2, que establece la relación entre el pecado original y la concupiscencia;* γ) *el a. 8, que explica porqué, propagándose el pecado de los primeros padres, no se propagan por la generación los pecados actuales de los demás hombres.*

α) Pues en el a. 1 in c. establece el autor cuál sea la razón porqué se propaga el pecado original, definiendo cual fuese la justicia original concedida a los primeros padres. Dice así: «Hay que considerar que al primer hombre había sido dado divinamente un don sobrenatural *(quoddam supernaturale donum)*, a saber, la justicia original, por la cual la razón se sujetaba a Dios, las fuerzas inferiores, a la razón, y el cuerpo, al alma. Mas este don no había sido dado al primer hombre como a una persona particular tan sólo *(ut singulari personae tantum)* (1), sino como a un principio de toda la naturaleza humana, es decir, para que de él, como de origen, se derivase a los descendientes. Mas el primer hombre, con su libre albedrío, pecando, perdió este don recibido, tal cual le había sido dado *(eo tenore quo sibi datum fuerat)*, es decir, lo perdió para sí y para toda su posteridad.» Este es el

(1) Nótese el tan sólo (tantum), que arguye que lo que se daba a la naturaleza en Adán se puede entender dado con propiedad a la persona misma de Adán.

concepto de la justicia original que da el Doctor Angélico en el momento que más de propósito explica lo que es el pecado original. Una variante de la definición, que aquí propone, es llamarla don sobrenatural, que es dictado propiísimo de la gracia. No insistiremos en la consecuencia que con esto indicamos, que sería que, para el autor la gracia era el elemento principal de este don de justicia en el primer hombre, porque hay una razón mucho más profunda de interpretar así este pasaje, la cual vamos a exponer sucintamente.

Es innegable, que según nuestro Doctor, entre las pérdidas que ocasionó el pecado de Adán a todos sus descendientes, que tienen de alguna manera razón o carácter de pecado original, sean o no constitutivo intrínseco y esencial del mismo, hay que contar la pérdida de la gracia santificante. Ahora bien: en lo mejor de toda esta q. 4, y sobre todo en el pasaje aducido, y mejor diré, siempre que trata el Santo generalmente de lo que perdió Adán para sus hijos, sólo lo designa por este vocablo, es decir, por la pérdida de la justicia original. Luego es evidente que con este vocablo designaba también el Santo Doctor la gracia santificante. Esta razón es muy eficaz, al menos cuanto al modo de hablar y significado de la palabra justicia original. Reflexionemos sobre ella. Por necesidad, nuestro Doctor incluía en esta cuestión la pérdida de la gracia santificante para los descendientes de Adán. Esto, a falta de otras pruebas, quedaría puesto en evidencia por este mismo artículo, por la dificultad 14 y su solución, en que se recuerda la doctrina del autor, según la cual, es pena del pecado original la pérdida de la visión beatífica, que ciertamente no se explica sino por la pérdida de la gracia. Luego nuestro autor, al escribir este artículo, tenía presente que la gran pérdida sufrida por todo el linaje de Adán en el pecado de éste, como un elemento principalísimo, incluía la pérdida de la gracia santificante.

La división en este punto de los discípulos del Santo sólo tiene lugar en esta forma. Según algunos, esta pérdida de la gracia se debería sobreentender como una deducción lógica de la pérdida de la justicia original; según los más de los teólogos, sería lo principal que se perdía en el mismo hecho de perderse la justicia original, por ser la gracia el elemento formal de esta justicia. Francamente, estos últimos honran más al santo, y suponen que habla más clara y lógicamente que aquéllos. A la verdad, decir que Santo Tomás de Aquino, el doctor escolástico por excelencia, siempre que positivamente quiere

explicar lo que perdió Adán por el pecado original, se calla que perdió la gracia de Dios, o que, para adivinar que ya nos lo enseña, hayamos de discurrir sobre que siempre prefiere hablarnos tan sólo de que Adán perdió aquello que tenía su raíz y causa en la gracia, y que así ya se entiende que también nos perdió Adán la gracia de Dios, que era lo único que nos importaba saber, nos parece muy pobre interpretación del Angel de las escuelas, dadas las egregias dotes de método y claridad que en toda su colosal obra campean.

β) En el a. 2 in c. leemos: *Por lo mismo que se alejó del bien inconmutable, perdió* (Adán) *el don de la justicia original; mas por el hecho de convertirse desordenadamente al bien perecedero, las fuerzas inferiores, que debían estar erguidas en el sentido de la razón, se abajaron hacia las cosas rastreras. Así, pues, también en los que nacen de su estirpe, la parte superior del alma carece de su debido orden hacia Dios, en que consistía la justicia original, y las fuerzas inferiores no se someten a la razón, sino que se dirigen hacia lo bajo, según su propio ímpetu, y aun el mismo cuerpo tiende a la corrupción según las inclinaciones encontradas de las cosas de que se compone.* Esto dice nuestro Doctor, y bastante se entiende que tampoco en esta explicación a fondo, que quiere dar de lo perdido en Adán, conmemora la pérdida de la gracia santificante, si no se entiende formalmente incluída en el don de la justicia original. Mas no insistamos en esto, porque nos parece ya puesto en claro.

Añadimos, no obstante, una confirmación de que así debe interpretarse la justicia original en este artículo, confirmación que, si no fuese tan debatido este tema, tendríamos por prueba definitiva. Es, pues, de saber que en la tercera serie de dificultades que ventila el autor en el mismo a. 2 de esta q. 4, *De Malo* dice: *La justicia original incluye la gracia que hace grato; ni creo que sea verdad que el hombre haya sido creado según la pura naturaleza (in naturalibus puris). Pero si no incluye la gracia que hace grato, tampoco así se quita que la carencia de la justicia original tenga razón de culpa, porque, por lo mismo que uno peca contra el dictamen de la razón natural, incurre en culpa, pues la rectitud de gracia no va sin la rectitud de naturaleza.* Lugar de la mayor trascendencia a nuestro intento. Que tenemos aquí la afirmación directa que tantas veces se tiene que deducir, a saber, que la gracia está contenida en la justicia original. ¿No será entonces

la gracia el elemento principal y esencial de la misma justicia? Veámoslo a la clarísima luz de este texto.

Se ve por él que el clarísimo autor, todas las veces que define la justicia original por la rectitud de la mente, puede tener ante los ojos o la rectitud natural o la rectitud de gracia; pero bien advertido queda que en su opinión entraba determinadamente la rectitud de gracia en la justicia original, que de hecho reconoce en Adán. Entonces, ¿puede caber duda sobre cuál rectitud era el constitutivo esencial de la misma justicia? Tal duda parece injustificada.

Todavía tiene otro interés este pasaje cuanto a la cuestión lexicográfica propiamente dicha. Es un rayo de luz acerca de la intencionada manera como se servía Santo Tomás de la palabra «justicia original.» No la usaba, o apenas, cuando tenía propósito de explicar que Adán había sido creado en gracia; al contrario, hacía un grande uso de la misma cuando explicaba el pecado original. Esto último era necesario, porque la palabra formaba parte principal de la definición recibida del mismo pecado. El Santo disentía de muchos en el sentido que daba o creía deberse dar a dicha palabra. Y viendo uno esto, se pregunta naturalmente: ¿por qué, pues, no enmendaba una definición vulgar, que tan poco determinaba lo que definía? En el presente pasaje parece respondernos a esta pregunta el mismo interesado, de cuya intención se trata, llamándonos la atención sobre que, en entrambas opiniones, era verdad que la privación de la justicia original es un pecado. Y como trataba de salvar esta verdad tradicional en unión de todos los doctores, de aquí que, con muy buena y ejemplarísima lógica, evitase, en la defensa del dogma del pecado original, inmiscuir la cuestión debatida, y aun a este propósito pasase en ocasiones, en el modo de hablar, por encima de su propia opinión.

γ) Para poner término a estas notas sobre cuestión tan importante de Santo Tomás, cual es, sin duda, la q. 4, *De Malo*, pasemos ya a su a. 8 y último, donde encontramos yuxtapuestos, y hasta cierto punto comparados entre sí, los conceptos de justicia original y de gracia santificante.

Claro está, se trata de lo peculiar del pecado original, que es propagarse de padres a hijos, en oposición a todo otro pecado, aun del mismo Adán, que no puede propagarse por generación. Consiguientemente, se habla de que la justicia original se hubiese propagado de padres a hijos si Adán no hubiera pecado, y de que la gracia conferi-

da a una persona, en cuanto tal, no se deriva, naturalmente, a sus descendientes. Así que nos lleva el autor a una distancia infinitesimal de la controversia presente. Estamos tan cerca de la misma, que nos puede sobrecoger la ilusión de que es el mismo autor quien la trata, o, mejor, la remata, descubriéndonos su secreto.

Porque después de la descripción ya conocida de la justicia original, y de decir que el primer pecado nos privó de aquella justicia, prosigue diciendo: *pero los otros pecados actuales, o del mismo primer padre o de los demás hombres, se oponen al don de la gracia, que divinamente se confiere a uno, por razón tan sólo de su persona, y, además (et iterum), su virtud reside tan sólo en el alma intelectiva, ni se comunica al cuerpo, de suerte que se quite por semejante gracia la corruptibilidad del cuerpo*. Mas creer que aquí el Santo Doctor resuelva la presente controversia, sería pura ilusión. La verdad es que parece sostenerse como de propósito fuera de la misma, aunque tocando, por necesidad, sus confines. Lo único que se necesita recordar, para no confundir aquí lo que dice con lo que no dice en punto a gracia y a justicia original, es que en el primer hombre, en su creación, la gracia había sido dada a la misma naturaleza, como no sucedió después al hacer Adán penitencia de su pecado, ni ha de suceder en ningún hombre. Esto supuesto, el pasaje no ofrece tropiezo alguno, como cualquiera puede comprobar. Paso, pues, a la cuestión siguiente:

b) *Algún particular de la q. 5, De Malo, que hace a nuestro intento.*

Y me ceñiré a estudiar un pasaje de esta cuestión, pero de no poco interés por su misma dificultad.

Se halla, en el a. 1 in c., donde al fin leo: *mas fuera de este auxilio (el de la gracia), fué necesario al hombre otro auxilio sobrenatural por razón de su composición. Porque el hombre está compuesto de cuerpo y alma, y de naturaleza intelectual y sensible, que, dejadas a sí mismas, en cierto modo, agravan el entendimiento e impiden que pueda libremente llegar al colmo de la contemplación. Y este auxilio fué la justicia original, por la cual, si la mente del hombre se sujetara a Dios, se le sujetaran totalmenten las fuerzas inferiores yel mi smo cuerpo, ni la razón fuera impedida en su ascensión a Dios. Y como el cuerpo existe para el alma y el sentido para el entendimiento, así también este auxilio, por medio del cual el cuerpo estaba sometido al alma y las fuerzas*

sensitivas a las intelectuales, era como una disposición para aquel otro auxilio con que la mente humana se ordena a la visión de Dios y a su fruición. Mas este auxilio de la justicia original se quita por el pecado de origen, como arriba se mostró. Pero cuando uno, pecando, echa de sí aquello con que se disponía a lograr otro bien, merece también que le sea quitado aquel bien, para cuya obtención se disponía, y la misma sustracción de aquel bien es su más propio castigo. Por lo cual, es pena propia del pecado de origen la sustracción de la gracia, y, por consiguiente, de la visión divina, a la cual el hombre, por la gracia, había sido ordenado. Hasta aquí Santo Tomás, y hasta aquí también aquella explicación que en toda la cuestión 4, *De Malo*, y en otras muchas partes, habíamos echado de menos, para ver que fuese posible que tan claro autor enseñase y defendiese una justicia original, que no contuviese como principal forma la gracia santificante ¿Tendremos, pues, con esto de volver atrás de todo lo dicho? Examinémoslo atentamente.

Concedo gustoso que este pasaje demuestra, con evidencia, aquellas oscilaciones e inseguridad que en su significado ha tenido la palabra justicia original, y vengo indicando desde el principio de este estudio y lectura de Santo Tomás. En la cuestión anterior, nos permitía muy holgadamente el Santo entender que estaba expresada con esta palabra la misma gracia santificante concedida en Adán a la naturaleza. Notaba, es verdad, que, para algunos, el pecado que consiste en la privación de la justicia original, no sería la privación de la rectitud de gracia, sino de naturaleza, aunque se veía a las claras que, para él, era privación de la gracia. El simple indicar aquella distinción de la rectitud bastaba para mostrar que, en entrambas opiniones, tal privación tenía el carácter de pecado.

Mas, ahora, ya no se trata de la naturaleza del pecado original, ni se menciona la rectitud de la mente, sino un auxilio sobrenatural, en virtud del cual, si la voluntad del hombre se sujetaba a Dios, se sujetaban totalmente al hombre sus fuerzas inferiores, y el mismo cuerpo. Este auxilio es aquí, taxativamente, la justicia original. Ciertamente, este auxilio no es ni la rectitud de gracia santificante, ni rectitud natural, ya que viene apellidado sobrenatural. No es una virtud que, inmediata y formalmente, subordina la voluntad a Dios, sino que toda su eficacia está en mantener el debido orden en esa otra esfera inferior de las fuerzas del hombre, y en el mismo cuerpo. Diríase

que aquí la justicia original queda reducida al don de integridad, ni aun se ve claro que importe la inmortalidad del cuerpo. Decididamente, nos encontramos ante un caso de restricción del sentido de la palabra, que no es frecuente en el uso, que de la misma hace el gran Doctor de Aquino.

Visto esto que se refiere a la parte más directa del presente estudio de la cuestión lexicográfica, resta ver cómo es posible coordenar la doctrina de este pasaje con la de tantos otros que al mismo objeto atañen.

A este intento recordamos que aquí el autor ni quiere dar ni da de hecho su propia y peculiar opinión acerca de la naturaleza del pecado original y, por tanto, tampoco acerca de la justicia original. Es evidente que esta explicación la ha querido dar y la ha dado con gran lucidez en la cuestión anterior (q. 4). Por tanto, lo que aquí parezca estar, o aun esté de hecho, en contradicción con lo que se ve que defiende en la q. 4, que pueda interpretarse como un ponerse en el terreno u opinión de otros doctores, en la cual sea más difícil explicar la verdad cierta que quiere sostener, no se puede tomar, sería muy poco crítico tomarlo, como expresión de su propia doctrina, como mejor explicación de su propio pensamiento, que no nos habría comunicado bastante diáfano al proponerse hacerlo en la q. 4. ¿No vimos allí mismo que en el a. 2 defiende la tesis católica del pecado original, explicándola aun dentro de aquella opinión que, en el mismo punto, dice no ser la suya? Y ¿habrá de parecernos entonces imposible que aquí (q. 5, a. 1) se ponga, desde luego, en el terreno de aquella opinión que dijo no ser la suya, sin nueva advertencia, cuando además la nueva tesis católica que defiende es excesivamente fácil de defender en su propia teoría y bastante complicada en aquella otra contraria? Porque nótese bien que la tesis de la q. 5, a. 1, en la opinión que se expone, o según la cual se habla en la q. 4, es inmediatamente evidente. Porque se trata de que, perdida la justicia original, se pierde el cielo, y, dentro del dogma católico, es evidente la consecuencia: perdida la gracia, se pierde el cielo. Mas dista mucho de ser evidente que también se pierde el cielo si se pierde un auxilio sobrenatural, en virtud del cual, si la voluntad del hombre se sujetaba a Dios, se habían de sujetar totalmente al hombre sus fuerzas inferiores y el mismo cuerpo, como aquí, con los doctores de la opinión contraria a la suya, ha definido Santo Tomás la justicia original.

Excluída así la hipótesis de que proponga como en realidad propia tal definición de la justicia original, nada tenemos que retractar de la interpretación dada a los otros pasajes aducidos (1).

Luis Teixidor.

(*Se continuará.*)

Nota.—Con gusto advertimos que el R. P. Pelster, S. J., especialista en estudios crítico-históricos sobre el Escolasticismo, mayormente en orden a Santo Tomás, consultado acerca de si era o no original del Santo el título del a. 5 (2 sent., d. 29, q. 1), que arriba discutimos, nos ha confirmado en la opinión que expresamos.

---

(1) Hubiéramos podido confirmar la legitimidad de semejante juicio, y que Santo Tomás no enseña en absoluto por cuenta propia dicha definición, mostrando la desagradable consecuencia que de ella se seguiría, a saber, que la concupiscencia es la forma o como esencia del pecado original. Mas, para no confundir las cosas, lo dejamos para cuando tratemos, Dios mediante, de la relación entre la concupiscencia y el pecado original según Santo Tomás.

¿No cabe fe divina en ningún virtual inclusivo antes de la declaración infalible de la Iglesia?

SECCION SEGUNDA

«Parece contraria a las enseñanzas y mente del Concilio Vaticano y a la autoridad e infalibilidad de la Iglesia», según decíamos en el artículo 1.º

Para mayor claridad y plenitud de doctrina desarrollaremos esta importante sección, dividiéndola en tres miembros o párrafos distintos, es a saber: Parece: 1) contraria a las enseñanzas y mente del Concilio Vaticano; 2) contraria a la autoridad doctrinal de la Iglesia; 3) contraria en su utilidad práctica a la misma infalibilidad eclesiástica.

Es el Concilio Vaticano en nuestros últimos tiempos la asamblea y voz más autorizada de la Iglesia que ha tratado y resuelto los puntos más capitales, necesarios y provechosos a los fieles de ahora acerca de la fe cristiana y sus relaciones con la razón y ciencias humanas, de la naturaleza y plenitud del poder primacial de los Romanos Pontífices y de la prerrogativa de la infalibilidad pontificia, inherente *iure nativo* al ejercicio supremo de su apostólica jurisdicción doctrinal. Y nos ofrece la singular ventaja que, poseyendo, como poseemos ya, las declaraciones auténticas de los relatores de la Deputación de la fe acerca del sentido del texto aprobado, junto con las razones que tuvieron para introducir y asentar tal doctrina en el texto, emplear tales términos y rechazar tales enmiendas, nos consta fácilmente del sentido del texto, de la mente de los teólogos y Padres del Concilio y de la índole y la razón de los errores condenados, opuestos siempre a la doctrina positiva del texto.

Pues bien: en esos mismos tres puntos entendemos que es contraria en alguna manera, especulativa o práctica, próxima o remota,

la opinión que ahora impugnamos, considerada, sobre todo, en los fundamentos en que dice apoyarse.

Párrafo 1.º—Parece contraria a las enseñanzas y mente del Concilio Vaticano.

Uno de los fundamentos de ella es que la fe cristiana y divina, en *cuanto nuestra*, tiene por motivo formal no sólo la autoridad de Dios revelante, sino también la autoridad divina e infalible de la Iglesia, que nos la propone y explica (140). Si, pues, mostramos que el Concilio Vaticano, hablando de nuestra fe, es decir (143), de esa fe que, los que no hemos tenido ni tenemos revelación inmediata de Dios, damos a las verdades por Dios reveladas a los apóstoles, y por éstos confiadas a la Iglesia en el sagrado depósito de la Escritura y Tradición divinas; si, pues, mostramos que el Concilio Vaticano, hablando *de esta misma fe nuestra*, enseña definitoriamente que el adecuado motivo formal de tal fe es sólo la autoridad de Dios revelante, que no puede engañarse ni engañarnos, quedará probado nuestro aserto (1).

---

(1) Ya le había en esto precedido al Concilio Pío IX, quien el año 1846, en su enciclica *Qui pluribus* (9 de noviembre), después de haber enseñado que la fe y la razón, por nacer de una y la misma fuente, de inmutable y eterna verdad, Dios óptimo y máximo, no pueden hallarse en verdadera disensión jamás, y que tal mutuo favor y auxilio se prestan, que la recta razón *demuestra la verdad de la fe*, y ésta a su vez libra a aquélla de todos los errores (lo cual no puede entenderse sino de la fe ya abrazada, y tal como se encuentra en el género humano), prosigue así: «Cierto que la razón humana, para no engañarse y errar en negocio de tanta monta, preciso es que inquiera con diligencia el hecho de la divina revelación (investigación diligente, excusada en la fe y revelación inmediata de profetas, apóstoles, etc., luego de tal fe no trata, sino de la nuestra), para que le conste *ciertamente* (no dice con certeza absoluta y divinamente infalible) que Dios ha hablado y le muestre... y *preste un obsequio razonable*. Porque ¿quién ignora o puede ignorar que a Dios, cuando habla, se le ha de dar toda fe, y que nada es más conforme con la razón que aquietarse y firmemente adherirse a lo que constare haber sido dicho por Dios, que no puede engañarse ni engañarnos? (Hablando, pues, de nuestra fe, no exige más que certeza del hecho de la revelación, lo cual, según dijo antes, la razón humana puede demostrar, *fidei veritatem demonstret*, y por motivo no propone otro que la autoridad de Dios revelante.)

Mas (prosigue), cuántas, cuán maravillosas, qué espléndidas pruebas están a la mano con las que la razón humana debe convencerse con luz brillantísima que es divina la religión de Cristo, y que todo el principio de *nuestros dogmas* ha recibido su raíz de arriba, de Dios de los cielos, por lo cual nada hay más cierto que *nuestra fe*... y que se apoye en más firmes principios.» Y, sin embargo de afirmar esto, ni antes ni después de este encomio de la solidez de *nuestra fe*, conmemora para nada la autoridad infalible del magisterio de la Iglesia, sino *las maravillas que ha obrado esa fe en el mundo*, confirmada antes por la

El mismo comienzo del capítulo III, *De fide*, nos lleva a tal interpretación nuestra. Se expresa, en efecto, a este tenor: «Comoquiera que el hombre dependa totalmente de Dios como de su Criador y Señor, y la razón creada esté plenamente sometida a la Verdad increada, *estamos* obligados a prestar con la fe pleno obsequio de nuestro entendimiento y voluntad a Dios cuando nos habla.» Todo el mundo sabe que tal obligación no existe en sí misma antes que Dios *nos* haya propuesto suficientemente lo que se ha dignado revelarnos.

Y prosigue el Sagrado Concilio: «Profesa la Iglesia Católica que esta fe, principio de nuestra salud, es una virtud sobrenatural, por la cual, con la gracia divina aspirante y cooperante, *creemos* ser verdaderas las cosas que Dios ha revelado, no por la intrínseca verdad de las cosas, claramente descubierta por la luz natural de la razón, sino por la autoridad del mismo Dios que habla, quien no puede engañarse ni engañarnos. Porque es, según atestigua el Apóstol, el fundamento *(substantia)* de las cosas que se esperan, y un convencimiento *(argumentum*, ἔλεγχος) de las cosas que no se ven (Hebreos, XI, 1).»

Ahora bien: sólo nuestra fe es por la que con el auxilio actual de la gracia de Dios, aspirante y cooperante, gracia esta última, sobre todo, que no se da sino cuando ya ponemos el *acto formal de nuestra fe*, creemos nosotros, lo cual supone suficientemente propuestas a nosotros las cosas de nuestra fe, y de tal modo, que esa fe y creencia nos convenza y persuada de la verdad de lo que no vemos, lo cual tampoco tiene lugar antes de que la hayamos hecho nuestra en un acto formal de nuestra fe.

---

vida, pasión y muerte, resurrección, prodigios y vaticinios de Cristo Jesús, enriquecida con el tesoro de celestiales riquezas y refulgente con la luz de doctrina venida de lo alto. Epifonema digno de su elocuente enumeración son aquellas palabras: «Y todo esto ciertamente brilla por todas partes con tan grande esplendor de divina sabiduría y poder, que el pensamiento y mente de cualquiera puede entender aun con facilidad que la fe cristiana es obra de Dios.»

Y termina con estas memorables palabras, y que tanto hacen a nuestro propósito: «Así, pues, la razón humana, conociendo clara y abiertamente por estos no menos esplendidísimos que firmísimos argumentos que Dios es autor de esa misma fe, no puede ir más allá (en su investigación), sino que, rechazada y apartada de sí cualquiera dificultad y duda, preciso es que otorgue a esa misma fe todo obsequio y sumisión, comoquiera que tiene *por cierto* que ha sido comunicado por Dios cuanto la misma fe propone a los hombres para ser creído y practicado.» (¿Dónde está en todo esto el magisterio infalible de la Iglesia como necesario para conocer con suficiente certeza el hecho de la revelación de la verdad de nuestra fe y como motivo formal de nuestra fe divina en ella?)

Por otra parte, se pone por principio de tal acto la virtud infusa en nosotros para que creamos. Dicho se está que ese hábito no se nos da para que creamos una revelación inmediata que Dios no otorga ya en general, sino aquella mediata que es patrimonio de todos, y de la cual habla el Concilio y San Pablo, cuando dice: *Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi.* (Rom., 10, 17.)

Pero, por si pudiera quedar alguna duda acerca de esto, continúa así el Concilio en el párrafo siguiente: «Sin embargo, para que el obsequio *de nuestra fe* fuera conforme a la razón, quiso Dios, junto con los internos auxilios del Espíritu Santo, juntar pruebas externas de su revelación, es a saber, obras divinas, y, sobre todo, milagros y profecías, que, al evidenciar brillantemente la omnipotencia e infinita ciencia de Dios, son señales certísimas y acomodadas a la inteligencia de todos en pro del hecho de su divina revelación.»

En este párrafo habla a todas luces de nuestra fe, cuando dice: *Ut nihilominus fidei nostrae obsequium*, etc.; mas se refiere a la misma fe de que había hablado antes, como lo indica la partícula *nihilominus*, que no tendría razón de ser si en el párrafo anterior hubiese tratado de la fe en sí, que, por ser inmediata y acompañada de luz infusa a los apóstoles, etc., no demanda señales exteriores divinas, no dejaría, por tanto, de ser obsequio racional, aunque tales señales faltasen. Y así no habría en ella motivo para peligro alguno de obsequio irracional, ni a tal peligro, si lo hubiese, se obviaría con los milagros y profecías que Dios ha hecho en pro de la revelación y fe mediata, y que no los hace, ni hacen falta, en favor de la revelación y fe inmediata, en sí misma considerada.

Y, para colmo de pruebas, oigamos la declaración auténtica sobre este pasaje del relator Mgr. Martín, obispo de Paderborn, quien se expresa así: «La segunda parte de este mismo párrafo (el primero) presenta la verdadera definición de la fe considerada en sí misma [es decir, no de la fe del corazón, de la fe informada o actuada de la caridad, sino de la fe intelectual (*fides cognitionis*), de que hablaban los hermesianos] (1), y apoya esta definición en la autoridad de San Pablo a los Hebreos. Esta definición de la fe descarta, pues, el error capital de los racionalistas, que rechazan la fe propiamente dicha enton-

(1) Denz-B., 1791: «Quare fides ipsa in se, *etiamsi per caritatem non operatur*, donum Dei est, et actus ejus est opus ad salutem pertinens», y el número 1.814.

ces mismo, cuando hablan de la fe... Suprimen, pues, en realidad, la fe propiamente dicha al suprimir el motivo u objeto formal de la fe (que se encierra en la definición dada por el Concilio). Habiendo sido rechazada por los racionalistas como contraria a la razón (a su autonomía y plena suficiencia), *esta fe propiamente dicha, que se apoya sobre la autoridad de Dios*, ENSEÑA EL PÁRRAFO SEGUNDO que es muy justo y conforme a la razón *que se crea a la palabra de Dios* (de que habla el párrafo primero), porque está demostrada (en su existencia) por señales evidentes de credibilidad.

»Enseña, pues, el segundo párrafo que es cosa conforme a la razón que se crea a la palabra de Dios (de que había hablado en el principio del párrafo primero, y a lo que en el segundo párrafo llama obsequio de nuestra fe), que se presenta con señales evidentes de su revelación. (No pide, además, que sea predicada por el magisterio infalible de la Iglesia.)

»Los cánones aplican expresamente a los errores de nuestros tiempos la doctrina expuesta en el capítulo. Ahora el primero y principal de estos errores consiste en decir que la razón humana es, si puedo hablar así, autónoma, y que ella se basta plenamente. Contra este error se dirige el primer canon, que así reza: «Si alguno dijere que la razón humana es de tal modo independiente que no pueda Dios imperarle la fe, sea excomulgado.

Manifiesto es que Dios no puede obligar a la fe en Él, so pena de ser tal fe irracional, sin que su palabra sea conocida como tal y propuesta a nuestra humilde sujeción. Luego se trata de nuestra fe, tanto en el primero como en el segundo párrafo del capítulo, y para nada se pide, antes bien, se descarta en ellos como *necesario motivo de nuestra fe* el magisterio infalible de la Iglesia.

Otro de los fundamentos de la opinión por nosotros combatida es que no se puede *imperar* un acto de fe divina sin tener certeza absoluta y divinamente infalible de la verdad de un dogma revelado, certeza que sólo ahora nos puede proporcionar la proposición infalible del magisterio sagrado de la Iglesia. Pues bien: Pío IX, en su encíclica *Qui pluribus*, enseña que, una vez inquirido con diligencia por la razón humana el hecho de la revelación divina de una verdad para que le conste con certeza (no dice con certeza absoluta y divinamente infalible) que Dios ha hablado y le preste el obsequio razonable de su fe, nadie ignora ni puede ignorar que a Dios, cuando habla, se le

ha de dar fe, y que la razón humana, conociendo clara y abiertamente, *por los motivos de credibilidad* (por Él enumerados), no menos firmísimos que espléndidos, que Dios es autor de su cristiana fe, sin inquirir ni avanzar más, desechada y apartada totalmente cualquiera dificultad y duda, debe prestar pleno homenaje a esa misma fe y revelación, por tener como cierto que ha sido transmitido por Dios cuanto la misma fe o revelación propone a los hombres para ser creído y practicado.

Y el Concilio Vaticano, después de haber definido, al comienzo del capítulo III, que estamos obligados a dar a Dios en la fe pleno obsequio de nuestro entendimiento y voluntad cuando Dios revela al hombre, movidos para esto por la sola autoridad de Dios revelante, dice después que este obsequio de nuestra fe es racional porque tenemos señales exteriores *certísimas* del hecho de su revelación, que son los milagros y profecías (no pone el magisterio de la Iglesia). Ahora bien: esas señales, sobre todo a los que no las vimos, no pueden constarnos con absoluta certeza y divinamente infalible, y, sin embargo, se reputan como suficientes y acomodadas a la inteligencia de todos los hombres de todos los tiempos, por mostrarnos con evidencia moral la omnipotencia y sabiduría infinita de Dios en pro del hecho de la divina revelación.

Y hablando en el capítulo IV de las mutuas relaciones y mutuo auxilio que se prestan la razón y la fe en nosotros, dice: «La recta razón demuestra *los fundamentos* de la fe (Pío IX había dicho ya: «La recta razón *demuestra la verdad* de la fe»), y la fe, a su vez, libra a la razón de todos los errores (en quien las posee).»

Eso sí, reconoce que tal fe ha sido entregada como en depósito a la Iglesia, su esposa, no para que ella sola la pueda enseñar, sino para que la guarde y conserve fielmente, y la declare infaliblemente, cuando haga falta tal declaración, en los casos de obscuridad y controversia, no en los casos obvios y de común sentir, al menos solemnemente y de ordinario.

Y con esto juzgamos suficientemente descubierta la doctrina y mente del Concilio Vaticano como contraria a la opinión que combatimos, amén de la discordancia entre la encíclica *Qui pluribus*, de Pío IX, y la teoría tomística.

Párrafo 2.º—Parece contraria a la autoridad doctrinal de la Iglesia.

Para que la autoridad doctrinal de la Iglesia se mueva con desembarazo, se ejercite por todo el campo de su actividad y se aplique con toda la fuerza de su vigor a los fieles, sin merma alguna de su soberanía, es preciso que no se le oponga obstáculos, ni se le exija prerrequisito alguno, que lleve a coartar su ministerio, templar su poder y reducir las prerrogativas de su prestigio e influencia salvadora. Fuera, ya se entiende, de aquellas condiciones y cautelas que el derecho divino, la índole de la autoridad, la prudencia en el obrar y las imperfecciones inherentes a la naturaleza de sus alumnos y adoctrinados llevan consigo.

Puesto esto por delante, juzgamos que la opinión objeto de nuestro estudio e impugnación es tal, que tiende de suyo a poner trabas y aún a amordazar a la Iglesia en el ejercicio supremo de su autoridad, impidiéndola, sin necesidad, dar definiciones *ex cathedra*, por una parte, y a los fieles cristianos, por otra parte, estorba y ata para que no saquen todo el partido posible y razonable que pudieran de las enseñanzas y autoridad de su Santa Madre. Todo lo cual bien justifica el que podamos decir que tal opinión parece contraria a la autoridad doctrinal de la Iglesia.

Probar brevemente entrambos asertos será la labor propia de este segundo párrafo.

En primer lugar, ata y amordaza a la Iglesia en el ejercicio supremo de su autoridad doctrinal. Pues ésta se descubre y campea en todo su esplendor y plenitud cuando viene aquélla a definir solemnemente un punto doctrinal como verdad católica y, sobre todo, como verdad revelada y de fe católica. Mas, si, para obrar prudentemente y llegar a dar paso tan grave y decisivo, es preciso que le venga previamente a constar a la Iglesia con certeza absoluta y divina que aquella verdad está realmente revelada por Dios en el sentido mismo en que ha de ser definida, al tenor de lo que se pide a los teólogos para imperar acto de fe divina, y ella lo ha de averiguar empleando los recursos que están a su alcance, como quiera que éstos no son distintos de los teológicos (pues la asistencia eficaz sólo está prometida para el acto de definir formalmente, o en sí mismo considerado),

conclúyese que siempre se encontrará con las manos atadas para formar sentencia definitiva o dogmática y su lengua amordazada para pronunciar un fallo solemne de fe: como siempre quedan los teólogos insuficientemente dispuestos a poder imperar y creer con fe divina una verdad teológica de un virtual inclusivo, por más cierto que aparezca y claramente contenido en la revelación.

Véase ahí cómo una teoría u opinión que tanto parecía realzar la autoridad doctrinal de la Iglesia hasta equipararla, en cierto modo, con la divina, y que la hacía desempeñar un papel tan importante en la evolución del dogma, como es suplir la misma función personal divina, proponer y explicar con vigor e infalibilidad suprema la misma verdad revelada, y así hacer crecer el virtual inclusivo y parearse con el dogma, y aun con el mismo dato revelado, aparece ahora empequeñeciendo su labor e influjo, maniatando su soberano poder y reduciéndolo a la condición de un magisterio sagrado, sí, pero, en la práctica, falible y puramente humano.

Por el contrario, nuestra opinión tan extendida entre los modernos, que se mostraba tan mezquina y avara para con la autoridad eclesiástica, no reconociendo en ella autoridad ni voz divina, le deja por otro lado desembarazado el camino para poder llegar a las supremas definiciones, solamente exigiendo de ella, por razón de prudencia, previa certeza moral del hecho de la revelación y, consiguientemente, evidencia de la definibilidad de la doctrina, en la forma y grado con que pretenda definirla (1). Y así no sólo podrá definir como dogmas de fe los virtuales inclusivos más próximos, obvios y evidentes, sino aun otros más remotos y menos fáciles, comunes y evidentes, si ella creyere oportuno el hacerlo. Con lo cual, además de acrecentar el caudal de los dogmas de fe divina y dar lugar al interno y homogéneo desarrollo dogmático en gran escala, establecerá, regularizará, unificará y generalizará, en todo el cuerpo social de la Iglesia, su fe oficial, pública y corporativa, con tanto esplendor de la fe, paz de la Iglesia, admiración aun de los extraños y gloria de Cristo Jesús. Ventajas y frutos inapreciables a que no puede llegar el teólogo, si no es remotamente con toda su labor y afán, aun cuando llegare a aportar gran luz y certeza a sus conclusiones y viniere él mismo a

(1) Véase la carta de Mgr. Dechamps, arzobispo de Malinas a Mgr. Dupanloup. *(Collectio Lac.*, t. VII, col. 1.342.)

creerlas con fe divina, siempre privada, particular y exenta de virtud para imponerla a los demás y regular con ella la fe social de la Iglesia.

En segundo lugar, queda desvirtuada para los fieles la suprema autoridad doctrinal de la Iglesia en su práctica utilidad.

En efecto: Para que el cristiano, siguiendo el espíritu estrecho y exigente de la opinión contraria, pudiera utilizar para su fe las enseñanzas supremas infalibles de la Iglesia, fuera preciso que le constara a él, con absoluta certeza e infalibilidad, que la Iglesia era realmente autora de las enseñanzas y definiciones que se le atribuyen (si no fuera así, ¿cómo había de recibirlas y creerlas con absoluta sumisión, certeza y fe?); pero es el caso que muy pocos o ninguno de los actuales fieles han sido testigos inmediatos, no digo ya de las antiguas definiciones dogmáticas, pero ni aun de las últimas; v. gr., de las del Concilio Vaticano, con lo cual no pueden tener evidencia inmediata y certeza absoluta, del todo infalible, del hecho de la definición eclesiástica de tales dogmas.

No podrán, por tanto, con ellas regular su fe, ni imperar fe divina en ellas, porque en absoluto cabe que los documentos que parecen auténticos y copias verídicas de aquellas definiciones sean apócrifos y falaces, si no nos fiamos de la fe humana (y absolutamente falible, según los adversarios), que cabe en documentos de tal índole.

No vale replicar que les puede constar de su autenticidad por aprobación infalible de la misma Iglesia, que, al no condenarlas por apócrifas y dejarlas correr por válidas y genuinas copias de los documentos originales, las da y sanciona infaliblemente por buenas y veraces. Pues a mí, pongo por caso, inmediatamente, sin fiarme de testimonio humano ajeno, no me consta de más copias y ejemplares que los pocos que yo manejo o han caído en mis manos, y no sé por mi mismo nada de los demás que deben correr por el mundo; y así en absoluto pudiera suceder que no hubiera sino unos pocos apócrifos, y ellos nada genuinos, íntegros y veraces. Así que el silencio de la Iglesia en esa hipótesis posible pudiera explicarse sin que hubieran emanado tales documentos del mismo sagrado Concilio, sino otros muy distintos de aquéllos. Y esto baste para nuestro intento.

Además, de ordinario, no llega la voz y enseñanza de la Iglesia a los fieles sino por conducto de sus padres, de sus catequistas o párroco, o bien por medio de un libro devoto o de instrucción religiosa.

De modo que, si a los padres de familia, catequistas, párrocos, autores piadosos, etc., no les hacemos infalibles, no puede constar de ordinario a los fieles con absoluta e invencible certeza divina de la verdadera enseñanza dogmática de la Iglesia, y, por ésta, de la del mismo Dios; así que en la práctica quedará reducida la enseñanza y autoridad doctrinal de la Iglesia a la enseñanza y autoridad humana y falible de un párroco, de un predicador, de un autor devoto, y así muy menguada la autoridad verdadera e influencia salvadora de la Iglesia jerárquica e infalible. (Véase Vacant. Dict., *Theol. Foi.*, col. 166 y 167.)

Párrafo 3.°—Parece contraria en su utilidad práctica a la misma infalibilidad de la Iglesia.

Sabido es que la divina prerrogativa de la infalibilidad es la nota más brillante y la inervación más vigorosa y eficaz de la enseñanza y autoridad sagrada del magisterio eclesiástico. Todo aquello, pues, que lleve a alejar o impedir la presencia de tal carisma, o bien a enervar su enérgico y saludable influjo en el ánimo de los fieles, podrá tenerse por contrario a la infalibilidad eclesiástica, a lo menos en su práctica utilidad. No es este ahora el tiempo y lugar oportuno para detenerse a describir los múltiples y saludables bienes que se derivan, en pro de la Iglesia, de esta maravillosa fuente de la infalible cátedra de la verdad religiosa. Bástenos, al presente, comprobar que la teoría que combatimos aleja, de una parte, carisma tan prestigioso del cuerpo del magisterio elesiástico y desvirtúa y anula en los fieles su saludable y anhelada influencia. Después de lo dicho en el párrafo anterior, será bastante hacer rápidas observaciones y obvias aplicaciones al caso.

Veámoslo, por su orden, con respecto a entrambos aspectos.

Aleja, en primer lugar, tan noble carisma del cuerpo sagrado de la Iglesia docente.

Ya de suyo esta prerrogativa, como fugaz gracia *gratis data* que es, no reside habitualmente en la Iglesia, pues la divina asistencia eficaz, de donde nace, sólo se dispensa por el Espíritu Santo en contadas y solemnes circunstancias del ejercicio supremo de la autoridad doctrinal, esto es, *en el momento mismo de definir,* en última instancia y con manifiesta fuerza perentoria de obligar a toda la Iglesia, al-

guna doctrina perteneciente al depósito directo o indirecto de la revelación en materia de fe y costumbres.

Mas, así como para obrar prudentemente la Iglesia en el ejercicio supremo de su ministerio, de ser verdadera la teoría de los adversarios, sería preciso que *antes* adquiriera certeza absoluta de la verdad que fuera a definir, así, para no tentar al Espíritu Santo, para dar a entender que considera la divina asistencia, no como inspiración carismática o revelación divina, sino como mera asistencia; para reclamar de los fieles rendida y absoluta sumisión intelectual, por más razones que en contrario pudieran ofrecerse, es indispensable que, *antes* de dar infalible fallo en alguna controversia o duda doctrinal, esté *absolutamente* cierta que es verdadero e infalible el fallo que piensa emitir. Pero como tal certeza no puede ser fruto de ninguna labor previa teológica, siempre se encontraría la Iglesia desarmada y desprovista de la próxima disposición necesaria al pronunciamiento de la definitiva sentencia infalible, nunca vendría, por tanto, a definir nada, nunca se sentiría aletear al Espíritu Santo sobre ninguna definición y tornarla irrevocable e infalible. Que si la prudencia en el creyente exige, previamente al acto de fe, juicio cierto, absoluto y evidente de *su credibilidad*, fundado, según el sentir contrario, en la *certeza absoluta de la divina verdad revelada* que se va a creer, también la prudencia en el definir exigirá, previamente, de la Iglesia juicio absolutamente cierto y evidente de su definibilidad, fundado, proporcionada y consiguientemente, en la certeza absoluta y divinamente infalible acerca de la infalibilidad divina de lo que se vaya a definir (1), aun cuando Mgr. Meurin y Mgr. Dechamps se contentaron con sola la certeza moral, tanto para la credibilidad, el uno, como para la definibilidad el otro, en su carta a Mgr. Dupanloup, Concilio Vaticano, página 1.341.

En segundo lugar, desvirtúa y hasta anula en los fieles el influjo saludable de la infalibilidad eclesiástica, no ya tan sólo en su origen,

---

(1) Decía Mgr. Meurin, contestando en el Concilio Vaticano a una dificultad del muy reverendo P. Jandel, general de los Dominicos: «*Es creible* lo que prudentemente puede admitirse. El esquema declara simplemente que es evidente, *evidens*, que podemos y debemos creer (la fe cristiana); en efecto: *podemos y debemos creer* una aserción desde que tenemos *la certeza moral* de haber sido revelada.» Así aparece la fe cristiana *evidentemente creible*, aunque sus dogmas no sean evidentemente verdaderos (véase Grandérath, *Histoire du Concilie du Vatican*, t. II, b, pág. 112 y 113).

cegando su fuente como acabamos de verlo, sino aun en la suposición gratuita de que pudieran darse tales definiciones.

A la verdad, para que sienta el cristiano en sí todo el peso de la autoridad *infalible* es preciso, por lógica consecuencia de tal teoría, que alcance certeza absoluta e incapaz de equivocación acerca de la existencia de tal definición en el sentido mismo con que él interpreta sus autorizadas palabras; pero como de esta certeza tan cabal y divina no es capaz el infeliz mortal, según discurríamos poco ha, fuerza será confesar que nunca podrá tomar, sin riesgo de equivocarse, las que él juzga por definiciones infalibles de la Iglesia como normas absolutas y divinamente irrevocables y seguras de cristiana verdad...

Y hemos ya llegado al fin de la segunda sección.

SECCION TERCERA

«Puesta tal doctrina y admitidos como buenos sus fundamentos, *a*) habría que suprimir toda la ciencia teológica; *b*) se haría imposible la fe divina de los teólogos, y de los fieles en general, en las verdades formalmente reveladas, aun claramente propuestas en la Revelación; *c*) no habría hecho el Señor posible y razonable el acceso a la fe cristiana y católica de los que están sentados en la sombra de la infidelidad y de la herejía o cisma; *d*) finalmente, no ofrecería la Iglesia católica en sí misma un insigne motivo de evidente credibilidad en favor de la fe cristiana y católica.»

Después de considerar las consecuencias fatales que contra el mismo magisterio eclesiástico y su infalibilidad doctrinal se siguen de la doctrina de nuestros adversarios, pasemos a estudiar la desolación y ruina que siembra en el campo de la ciencia, máxime de la teología, en los caminos y senderos que llevan a la fe católica, desde la infidelidad, herejía o cisma, y, por último, en la apologética católica, despojando a la Iglesia católica de su singularísima gloria, la de mostrarse, en sí misma y por sí misma, grande y perpetuo motivo de credibilidad y testimonio irrefragable de su divina embajada hasta el punto de hacer evidentemente creíble la fe cristiana y católica (V. Denz. B., 1794). Veámoslo ya breve y ordenadamente.

a) *Habría que suprimir toda la ciencia teológica.*

Es la sagrada teología la ciencia de la razón apoyada en la fe: es la ciencia de la razón, porque la luz de ésta, ayudada del humano discurso, *deduce* con certeza de sola la verdad revelada la conclusión teológica en ella encerrada, demostrando su absoluta e irrefragable verdad. Pero, a distinción de las demás ciencias, se apoya esencial e intrínsecamente en una o dos premisas de fe. De suerte que nada hay de verdad real en la conclusión, que no esté identificado con la verdad revelada. De ahí la inmensa ventaja que hace a las otras ciencias, aun a aquellas que, como la metafísica y las matemáticas, se fundan en evidencia estricta y son esencial y absolutamente verdaderas.

Pero, precisamente por eso, es ciencia de *conclusiones* (y no inteligencia de principios), de conclusiones identificadas objetivamente con sus principios revelados y esencialmente verdaderas, y de conclusiones de estricta e inviolable certeza, por deducirse, con estricta evidencia, de premisas ciertas e inconmovibles, la una de fe y la otra analítica y metafísica, de evidencia rigurosa. Por donde gozan sus conclusiones de los honores debidos a la ciencia más sólida, clara e inconmovible a la vez, que puede darse. Y si esto se ha de decir de las conclusiones remotas, aunque estrictas y evidentes y propiamente teológicas, ¿con cuánta más justicia y necesidad se dirá de aquellas conclusiones que más de cerca y con más fulgor nacen de tales principios y mejor participan de las propiedades de las fuentes de donde brotan?

Pues bien: de permanecer en pie la teoría que impugnamos, si la conclusión teológica, aun la más necesaria y refulgente; si la verdad de un virtual inclusivo revelado, por descubrirse a la luz de la humana inteligencia, en discurso absolutamente sujeto a errores (como obra de hombre, de suyo vano y defectible), al decir de los tomistas, ha de participar de tal flaqueza, aun en circunstancias tan ventajosas, fuerza es que no ya sólo las conclusiones particulares más próximas y luminosas, sino todo el sistema, todo el cuerpo doctrinal, todo el venerando y secular edificio granítico de la ciencia sagrada se resienta de tal debilidad e insuficiencia, y no se podrá decir, con seguridad, de él que es una ciencia que *siempre infaliblemente* dice la verdad, que *siempre necesariamente* está concorde con la fe de donde nace y

que nunca en él se realizará que la verdad de la reina de las ciencias esté en contradicción con la fe y verdad revelada.

Como, por otro lado, la ingénita condición de su noble origen y estructura demanda a voces que no se le adjudique únicamente una certeza moral, capaz en absoluto de equivocarse, sino la necesidad, firmeza e imposibilidad absoluta de error, propias de la evidencia más estricta y de la certeza objetiva más metafísica y necesaria, síguese que, corrompida y minada en sus entrañas su íntima naturaleleza y condición, se tambalee y desplome todo el colosal edificio, orgullo del humano ingenio, corona, la más gloriosa y preciada, que ha podido ofrendar jamás la razón a los pies de la divina fe y cristiana revelación como fruto de sus afanes en servicio de la verdad y del altar (1).

Dígase lo propio en su tanto de la fundamental y esencialmente perenne metafísica y de las inconmovibles y refulgentes matemáticas (2).

b) *Se haría imposible la fe divina de los teólogos, y de los fieles en general, en las verdades formalmente reveladas, aun claramente propuestas en la Revelación.*

A la verdad, para que al teólogo o a los fieles del vulgo cristiano se apliquen esas verdades de un modo conveniente para poderse creer, será preciso que les conste *infaliblemente* del sentido literal que tienen las palabras en el texto sagrado o en la fuente de donde están tomadas y que vean con toda certeza que no se equivocan en su interpretación y en el reconocimiento de la autenticidad omnímoda del documento donde las leen, o de la voz de quien la oyen.

Para entrambas cosas hace falta el sentido de la discreción, la elección acertada de uno entre los varios sentidos gramaticales de que es capaz la frase, la feliz determinación clara y segura del sentido filosófico de la expresión, teniendo presente y estimando bien, por separado y en conjunto, lo que reclamen las varias circunstancias que rodean la frase y son norma y criterio que fije su sentido; labor no siempre fácil, y que, en todo caso, exige servirse de las propias luces, propio discurso y confiar en su propia discreción. Pero si toda criatu-

(1) Véase Marín Sola en su obra, núm. 244, donde admite que la conclusión teológica en absoluto no puede fallar.

(2) Véase el núm. 37 de la misma obra, donde admite que las certezas metafísica y matemática en absoluto no pueden fallar.

ra intelectual es de suyo vana y defectible, si donde interviene propio humano discurso no hay lugar a interpretación y juicio infalible y si, por otra parte, la certeza mayor que puede caber en punto a autenticidad de un ejemplar o copia de la verdad revelada o de un testigo de la misma es siempre moral y nunca pasa de ahí, dedúcese de todo ello que nunca podrá ser absolutamente infalible a cada uno la aplicación de la verdad formalmente revelada en modo apto para poderse imperar acto de fe, dentro del rigor de la teoría tomística ahora impugnada, en los casos ordinarios y corrientes en la vida de un teólogo o fiel cristiano.

c) *No habría hecho el Señor posible y razonable el acceso a la fe cristiana y católica de aquellos que están en las sombras de la infidelidad, de la herejía o del cisma.*

Dios misericordioso, que no quiere que nadie perezca, sino que todos se salven, proveyó al mundo, náufrago por la culpa, de una arca salvadora, en la cual todos pueden lograr sus vidas y eterna ventura, si a ella se acogen, pero de suerte que fuera de ella perecerán sin remedio, *regnante diluvio*, como decía San Jerónimo (1). La fe en Cristo y el Bautismo es la puerta de la entrada en este lugar de refugio. «Praedicate Evangelium omni creaturae. Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit; qui vero non crediderit condemnabitur», como leemos en el último capítulo de San Marcos. Vemos equiparados entre sí, en orden a la salvación, la fe y el Bautismo. Sabemos, por otro lado, que sin la fe es imposible agradar a Dios, y así todo el que se allega a Dios ha de creer con fe saludable en Dios y en su eterna remuneración. Nos consta asimismo, por otro lado, que el que no renazca por las aguas bautismales (2) no podrá entrar en el reino de Dios,ni antes en su Iglesia, cuya puerta es el Bautismo, sacramento de fe, que prerrequiere esta disposición en sus candidatos. Por consiguiente, Dios, que quiere con voluntad seria y de su parte actuosa y eficaz la salud de todos, ha de proporcionar a todos los medios convenientes y, por lo menos, suficientes para llegar a conocer y abrazar esta fe salvadora y poder entrar en el gremio de esta Iglesia, en cuyo seno vive la esperanza y se brinda a todos la eterna salud.

Mas, ¿cómo los infieles, los herejes y cismáticos de buena fe lle-

---

(1) En su carta al papa San Dámaso.

(2) Recibidas *in re vel in voto*.

garán a distinguir esta doctrina y fe redentora? ¿Cómo lograrán reconocer la verdadera Iglesia de Cristo, la católica, como Religión verdadera y arca de salvación, y abrazar la una y entrar en la otra, si, para lo primero, es preciso que antes tomen por guía y maestra de su fe a la misma Iglesia Católica, no ya como a sociedad revestida de incomparable autoridad humana (que les lleve prudente y seguramente a descubrir en Cristo y en su doctrina al enviado de Dios y predicador de celestiales enseñanzas y en éstas la materia cierta de su fe), sino como a magisterio divinamente instituído e infalible, único apto para adoctrinarle convenientemente en su fe y adaptarle a recibirla y creerla con divina sujeción de su mente? Pues mal podrá, dentro de la debida prudencia, considerar como tal a los pastores de la Iglesia así organizados, si no se fía primero de la palabra y autoridad de Cristo, dando fe divina a sus palabras y creyendo en su sobrehumano poder, para así prudentemente fiarse después de la Iglesia, por El constituída, maestra infalible de la verdad revelada, y, adhiriéndose firmemente a sus enseñanzas y sujetándose a su dirección y gobierno, entrar en su sagrado redil.

Por eso vemos que San Agustín (1), que no creería en los Evangelios si no le conmoviese esa autoridad humana de la Iglesia Católica, se adhiere con fe divina a las enseñanzas evangélicas, como a enseñanzas divinas de Cristo Nuestro Señor, una vez que, por el testimonio humano de la sociedad de los católicos, ha reconocido la autenticidad histórica de los Evangelios (de un modo parecido la de los Hechos apostólicos) y, por ellos, ha descubierto en Cristo y su doctrina al legado divino y la doctrina del cielo y al divino fundador del magisterio infalible. Así no incurre en el círculo vicioso de creer en la infalibilidad del magisterio eclesiástico por la autoridad de los Libros sagrados que la atestiguan, y en éstos por la autoridad de la Iglesia infalible. Decía él mismo, poco más arriba, que las palabras suyas antes conmemoradas: «Otras muchas cosas son las que me mantienen en el gremio de la Iglesia Católica.

»Me mantiene el consentimiento de los pueblos y de las gentes, me mantiene su autoridad, incoada con milagros, alimentada por la esperanza, acrecentada por la caridad; me tiene la sucesión de los sacerdotes (obispos romanos), desde la misma Sede de Pedro após-

(1) *Contra epist. manichaei Fundamenti*, cap. IV, núm. 6.

tol, a quien el Señor encomendó después de su Resurrección el apacentar sus ovejas, hasta el presente episcopado (del último Papa); me tiene, por último, el mismo nombre de *católica*, que, no sin causa, entre tan numerosas herejías, sólo esa Iglesia ha alcanzado, y siendo así que todos los herejes quisieran ser llamados católicos, sin embargo, cuando alguien les pregunta dónde se juntan los católicos, ningún hereje se atreve a mostrarles su basílica o casa. Todos estos, tantos y tan grandes vínculos carísimos del nombre cristiano, rectamente mantienen al hombre creyente en la Iglesia Católica, aun cuando, por la torpeza de nuestra inteligencia, o merecido de la vida, no se muestre aún la verdad a toda luz (*Contra epist. manichaei*, cap. 4, núm, 5.)

En este trozo se encuentran indicadas aquellas maravillosas prerrogativas que resplandecen en la historia de la Iglesia Católica, que el Concilio Vaticano aduce y hacen de ella evidente motivo de credibilidad cristiana, y entre las cuales *no se cuenta el magisterio infalible de la Iglesia*, pero que, con todo, hacen que la Iglesia, como enseña levantada a las naciones, no sólo invite hacia sí a los que aún no creyeron, sino también a sus hijos los certifique de que la fe que profesan se apoya en firmísimo fundamento. (Denz. B., 1794).

d) *Finalmente, no ofrecería la Iglesia Católica en sí misma insigne motivo de evidente credibilidad en favor de la fe cristiana y católica.*

Dice el Concilio Vaticano: «Para que pudiésemos satisfacer al deber de abrazar la verdadera fe y de perseverar en ella constantemente, instituyó Dios, por medio de su Hijo unigénito, la Iglesia, y la adornó de manifiestas notas de ser instituída por Él, de suerte que por todos pudiera ser conocida como guarda y maestra de la palabra revelada.

Porque a sola la Iglesia Católica pertenecen todas aquellas cosas que, en orden a la evidente credibilidad de la fe cristiana, en tan gran número y tan maravillosas Dios tiene dispuestas. Más aún: la Iglesia, por razón de sí misma, por su admirable propagación, eximia santidad e inexhausta fecundidad en toda clase de bienes, por su católica unidad e invicta estabilidad, es un gran y perpetuo motivo de credibilidad y testimonio irrefragable de su divina embajada.

De aquí resulta que ella misma, como señora levantada a las naciones, no sólo invita hacia sí a los que aun no creyeron, sino tam-

bién certifica a sus hijos que la fe que profesan descansa en solidísimo fundamento.» (Denz B., 1793-4.)

Vemos en estas hermosísimas y consoladoras palabras del Concilio que Dios ha provisto el modo de poder cumplir nuestra obligación de abrazar la verdadera fe y de perseverar siempre en ella por medio de la Iglesia de Cristo. Para ello la ha adornado de notas tan insignes y palmarias, que por ellas todos la pueden reconocer como guarda y maestra de la palabra revelada. (Nótese que esto no lo dice precisamente del magisterio infalible, sino de la misma Iglesia por Él fundada, como se confirma por las notas que después aduce. Además, afirma que esto lo consiguen las notas claras que Él puso para conocer ser Dios el autor de tal Iglesia.)

Estas notas, propias de la Iglesia Católica, que sirven para hacer nuestra fe evidentemente creíble, y que se pueden reducir a su maravillosa propagación y católica difusión, eximia y fecunda santidad, apostólica unidad e invicta estabilidad, envuelven ciertamente, de un modo virtual e implícito, el infalible magisterio; pero de suyo son notas que afectan, propia, inmediata y formalmente, al cuerpo mismo de la Iglesia, tal como se muestra en su gloriosa historia a través de los siglos, y está ya registrada en humanos documentos.

Nos sirven estas notas para poder venir a entender que Dios es el fundador de la Iglesia por medio de su unigénito Hijo, que tal Religión es divina, que sus enseñanzas son reveladas y que la Iglesia que las profesa, conserva, predica y difunde por todas las naciones, a través de todos los tiempos, es la depositaria del tesoro de la revelación y la maestra de la verdadera fe.

Conociendo, pues, previamente estas notas del cuerpo mismo de la Iglesia, podremos llegar a reconocer a Dios, y a Cristo su divino Hijo, como a su autor; podremos llegar a reconocer algunas verdaderas enseñanzas principales de Cristo por medio de la doctrina profesada, abierta, constante y universalmente como doctrina cristiana en esta su verdadera Iglesia, o por la autenticidad histórica de los Evangelios por ella reconocidos, y esto siguiendo un método humano y fundado en la mera autoridad humana de la Iglesia. Más aún: podremos creer con fe divina los dogmas que esta sociedad de la Iglesia Católica crea con fe divina, tomando estas notas de la Iglesia como milagro perenne y manifiesto de Dios, que con Él aprueba el origen divino de la Religión católica y sus dogmas. En particular, aquellos

dogmas que vea claramente pertenecen a su símbolo de fe y profesión cristiana. Y así, antes de conocer la infalibilidad del magisterio jerárquico, podré creer como divinos tales dogmas, pues como revelados por Cristo los creen los católicos. Pero no podré creer en la infalibilidad del Cuerpo docente de los pastores, sino reconociéndolo por la historia como enseñado por Cristo, o por tenerlo por dogma divino y cristiano los miembros de la Iglesia Católica, aprobada por Dios con el perenne milagro de su existencia inmortal y fecunda (1). Por consiguiente, toda teoría que exija para preparar nuestra fe divina en Cristo y en su doctrina la enseñanza infalible del magisterio sagrado, viene a exigir que admitamos a Cristo y creamos en Él por la autoridad infalible de la Iglesia, y que admitamos (si no quiere que pequemos de imprudentes) la infalible autoridad de tal magisterio, por la autoridad previamente reconocida de Cristo, legado divino en cuanto hombre e Hijo unigénito del Padre, lo cual es incurrir en círculo vicioso y reclamar, como condición previa a nuestra fe, una enseñanza cuya autoridad, en cuanto reconocida por nosotros, debe ser fruto de nuestra divina fe, ya de antes recibida y ejercitada, y, por tanto, inutilizar en su virtud propia de llevarnos a Cristo este gran motivo de credibilidad.

No acabaremos el presente artículo sin dar cabida en sus páginas a una dificultad que pudiera a alguno ofrecerse contra nuestro razonamiento, tantas veces repetido, y acomodado a las distintas fases de la cuestión.

En nuestro razonamiento, equiparamos al teólogo o fiel cristiano con la Iglesia docente en las condiciones a que están sujetos antes de imperar un acto de fe y antes de resolverse a dar una definición, respectivamente, siendo así que la Iglesia cuenta con la asistencia divina para cuando la dé, y el teólogo no la cuenta siempre para cuando venga a emitir un acto que a él le parezca de divina fe; la Iglesia puede estar precisada a resolver definitivamente una controversia dogmática, y el teólogo no está precisado a poner un acto de fe divina sobre un virtual inclusivo, con fe puramente privada y particular; así que, con razón, puede quedar tranquila la Iglesia después de haber hecho las diligencias convenientes hasta conseguir certeza moral de la reve-

(1) Véase Pesch., *Praelet. Dogm.*, l. 8, núm. 257, y Dieckmann, *De Ecclesia*, t. I, número 599.

lación de lo que va a definir, confiando y remitiéndose para el acto de la necesaria definición a la próvida asistencia eficaz, por Dios prometida; mas el teólogo ni se ve en tales apuros ni cuenta con tales auxilios; así que no hay lugar a tal paridad y deprimente argumentación; la Iglesia podrá definir, el teólogo no podrá creer.

Presentada así la dificultad, sin embozo ni atenuación alguna, tratemos ya de disiparla.

Sabido es que, para establecer una paridad entre dos términos, no hace falta que en todo sean iguales o parecidos; basta que lo sean en aquello precisamente en que se equiparan.

En nuestro caso, no se equiparan la Iglesia y el teólogo en el juicio previo a sus respectivos actos de definir y creer, en que la una sabe que, si define, su acto será *objetivamente* infalible, y el otro sólo *existimative*, si viene a poner un acto que él juzga de fe divina, sino sólo en una cosa que la prudencia demanda a entrambos por igual, es a saber, evidencia antecedente y absoluta (no consiguiente e hipotética) de la definibilidad de lo que haya de definir y de la divina credibilidad de lo que intente creer con fe divina. Ninguno de estos dos juicios prudenciales y previos versa sobre la infalible y objetiva verdad revelada que se trata de definir y creer. Ni el motivo de exigir tal certeza y evidencia previa depende de que no haya asistencia eficaz prometida para sus respectivos actos. Y así la Iglesia, aunque la tenga prometida y de un modo independiente del cumplimiento de este acto prudencial previo, ha de adquirirlas con antelación, y lo mismo el teólogo, aun cuando no la tenga prometida, ni les excusa lo ineludible del acto principal de poner previamente este requisito. ¿Cuál es, pues, el fundamento común reclamado por la prudencia para tal requisito? Es el siguiente: Tanto el acto de fe divina que se trata de *imperar* como la definición doctrinal que se trata de aprobar y resolver son de suyo firmísimos, irrevocables e infalibles; el uno, por el motivo formal de la divina autoridad y la perfección de la luz y moción sobrenatural infalible con que se pone; la otra, por ser sentencia oficial, última y doctrinal, puesta con *sola asistencia* del Espíritu Santo. Dada esta común condición de entrambos actos, la prudencia pide que no se imperen actos de tal firmeza y perfección (aun cuando después vinieren a quedar frustrados en sí mismos por cualquier estorbo o circunstancia), sin que a tal acto de la voluntad guíe un juicio proporcionado prudencial, cual es en ambos casos la certe-

za moral del hecho de la revelación de tal verdad y de estar contenido en el depósito de la Revelación. Hace falta juicio cierto; de otra suerte, no sería juicio proporcionado a fundar el imperio de un asenso firmísimo; hace falta que sea sobre la revelación de tal verdad, pues se trata de fe divina y de definición dogmática o infalible en lo tocante a la fe; pero basta que sea certeza moral, pues se trata de juicio prudencial, y la prudencia, dudas imprudentes compatibles con la certeza moral, las desprecia y mira como si no existiesen; no valén para la prudencia; por eso son imprudentes. Así vemos que Mgr. Meurin juzgaba que habrá lugar a la *evidente credibilidad* de la fe cristiana con sólo haber certeza del hecho de la Revelación, y Mgr. Dechamps juzgaba que constaba *de la definibilidad* del dogma de la infalibilidad pontificia con sólo haber certeza de estar contenida esta verdad en el depósito de la Revelación. Si, pues, la prudencia, en sentir de los tomistas, exige que el juicio previo de credibilidad, para ser proporcionado a la perfección del acto formal de fe, se funde en la certeza absoluta objetiva y divinamente infalible de la verdad que se va a creer, *a pari* la misma prudencia exigirá que el juicio previo de la definibilidad se funde en la certeza absoluta e infalible de la revelación y verdad divina de aquello que se va a definir. Y como esto no es posible adquirir antes del acto de la misma definición, de aquí las consecuencias tristes que lamentábamos en nuestra argumentación.

Pero se replicará, en caso de ser necesaria la definición, por una parte, y no siendo, por otra, posible adquirir mayor certeza previa que la moral, se podrá la Iglesia lanzar a definir sabiendo que cuenta indefectiblemente con la asistencia divina, no así el teólogo o fiel cristiano, que no cuenta con ella para su formal acto de fe.

Esta instancia, *si alguna fuerza tiene*, todo lo más será para excluir al teólogo de poner un acto de fe divina sobre un virtual inclusivo, no para excluir al fiel de poner un acto formal de fe divina sobre las verdades reveladas que se han de creer *actu*, con necesidad de medio insustituíble, para la eterna salvación, pues en esos casos habría de lanzarse en manos de la Providencia, esperando que le asistiría con los recursos necesarios ulteriores para poner verdadero e infalible acto de fe, *y ¡para cosa tan necesaria no le hubiera Dios provisto suficientemente con el magisterio infalible de la Iglesia!*

Además, sólo con que haya certeza moral de que Dios ha hablado y dicho en pública revelación una cosa, tenemos necesidad moral y

obligación de creerla. Luego nos es preciso imperar un acto de fe, como a la Iglesia definir un dogma cuando lo juzga necesario para el bien y paz de la Iglesia misma.

Pero volviendo a la réplica y considerándola en su aspecto general, diremos que esa diferencia favorable a la Iglesia y no ventajosa al teólogo o fiel, no afecta al juicio prudencial previo, sino únicamente a la infalible objetividad del acto subsiguiente. Para cumplir con la prudencia en el juicio previo, tanto monta la certeza moral como la certeza absoluta de la revelación de una verdad, y, por consiguiente, de su infalible objetividad. La razón es que las dudas imprudentes que a la certeza moral pueden acompañar son como si no fuesen, por lo cual para la prudencia tanto vale certeza moral con dudas imprudentes como certeza absoluta y extrictamente evidente con imposibilidad absoluta de toda duda imprudente y de todo posible error. Así que, con respecto al juicio previo prudencial, no hay lugar a ninguna disparidad entre el juicio previo del teólogo, aunque versare sobre un virtual inclusivo, y el de la Iglesia sobre la definición de un dogma de fe.

Esa diferencia que ha puesto Dios entre la Iglesia y el teólogo, prometiéndole a aquella asistencia eficaz en caso de definir, y a éste no, aun cuando ponga el acto que a él le parezca de fe divina, es en orden a salvar en el primer caso, *por el bien general de la Iglesia*, la indefectible objetividad y verdad de la definición dada por las consecuencias desastrosas que, en caso contrario, habrían de seguirse en la Iglesia universal; pero como estos daños y peligros no se siguen en el caso que el acto de fe imperado por el teólogo no sea verdadero acto de fe divina ni juicio objetivamente verdadero, de ahí que el Señor no le ha provisto de medios infrustrables para conseguirlo, aunque para salvar su conciencia y obrar prudencialmente deba intentarlo en la manera ya dicha anteriormente. Y por lo que mira a la absoluta necesidad de poner antes de la muerte un acto verdadero y de verdadera fe divina sobre las verdades necesarias a la salvación, Dios le ha de proveer de medios suficientes para poderlo poner prudente y saludablemente antes del fin de sus días si hubiere hecho cuanto está en sí para salvarse, sin que aparezca necesaria la noticia explícita de la existencia de la misma Iglesia católica ni mucho menos de su infalible magisterio.

Si cabe, hay disparidad desfavorable a la Iglesia en el acto previo

respectivo, porque la Iglesia ha de ver si es el punto definible, con definición objetiva, e infrustrablemente infalible, y el teólogo únicamente si es creíble, con fe divina en sí formalmente infalible, pero que en el ejercicio puede en absoluto quedar reducida a fe falsa y equivocada y, por tanto, no teológica ni sobrenatural. Pero esta desventaja queda compensada con la prometida asistencia, de que siempre previamente le consta. Así que en la práctica y en el acto prudencial previo, tan armada está la Iglesia con la certeza moral del hecho de la Revelación y la seguridad de la asistencia eficaz para el acto de la definición, como el teólogo con su certeza moral del hecho de la Revelación de la verdad creíble con fe divina, para imperar *prudentemente* un acto de fe divina, que en absoluto puede ser de fe aparente, aun cuando tal posibilidad no le aparezca probable, sino imprudente e improbable.

Por último, esto de suponer que el teólogo, con respecto al virtual inclusivo no goza sino de certeza moral, estará bien dicho con respecto a deduciones más remotas y apartadas del dato revelado y de los dogmas de fe, pero aplicarlo también a las conclusiones más próximas y refulgentes, nacidas de premisas certísimas y evidentes en el campo de la fe y del análisis metafísico, sería rebajar la nobleza, inconmovilidad y rigor de la ciencia teológica estrictamente dicha, suficientísima para darnos la debida certeza del hecho de la revelación de muchas conclusiones teológicas.

Y como hemos de crer que Dios proveyó bastantemente, tanto a la Iglesia como al teólogo y fiel cristiano, para cumplir con sus obligaciones con respecto a la fe, y para poder venir prudentemente y de hecho a la posesión de la fe divina privada y oficial que al individuo y a la Iglesia, respectivamente, conviene, no habiendo Dios provisto antes del acto formal de fe y del acto propio de la definición de más certeza que de la moral, con respecto al hecho de la Revelación y de la evidente credibilidad y definibilidad consiguiente, síguese que esto basta para formar el juicio absoluto y cierto de que tratamos previamente al acto de la fe y de la definición doctrinal del teólogo o cristiano, y de la Iglesia docente en sus respectivas esferas de acción.

ALFONSO M.ª DE ELORRIAGA.

Colegio Máximo de (Burgos) *Oña*.

Valor de las formas dialécticas según Balmes.

La edición magnífica de las obras de Balmes, completa ya con el tomo 33 de índices, que acaba de salir (1), ha de ser, a no dudarlo, utilísima para difundir la verdad, toda vez que, presentada por este «luminar insigne de la apologética cristiana contra los errores de nuestro tiempo» (2), ejerce en el ánimo del lector un influjo verdaderamente maravilloso.

A los escritos de Balmes les cuadra perfectamente lo que él mismo dice de los escritos de los hombres privilegiados: «que se distinguen por su claridad, precisión y exactitud..., ilustran, convencen, dejan satisfecho...» Al leerlos «decís con entero asentimiento: sí, es verdad, tienen razón...» (3).

Y estas excelentes cualidades brillan de un modo eminente en las inmortales páginas de *El Criterio*, el cual, por su forma sencilla y popular, tiene, además, la ventaja de ser accesible a mayor número de gente, y por su amenidad y fuerza de lógica, que le caracterizan, léese con el interés de una de las más sugestivas novelas. Y no se crea que, por ser popular y estar al alcance de todas las inteligencias, deje de ser de provecho para lectores de elevada cultura intelectual; puesto que, con razón, ha sido apellidado y es en verdad este libro, como «un abreviado código del buen sentido», de cuyas luces necesitan muy particularmente los hombres de ciencia, si quieren mantenerse dentro de los límites de aquella sobriedad intelectual, «tan necesaria al espíritu para sus adelantos como al cuerpo para la salud» (4).

Por esto nunca hemos dudado en recomendar muy encarecidamente la lectura de los escritos de Balmes, y en particular de *El Criterio*, a cuantos, consagrados al estudio de las ciencias, especialmente filosóficas, se ocupan de su sólida formación intelectual. Mas hemos observado también que estos tales tropiezan a veces en las obras de nuestro

(1) Obras completas del Dr. D. Jaime Balmes, presbítero. Primera edición crítica, ordenada y anotada por el P. Ignacio Casanovas, S. I. Biblioteca Balmes. Durán y Bas, 11, Barcelona (1925-26).

(2) Carta del Cardenal Gasparri al P. Ignacio Casanovas, S. I., 9 de octubre de 1926.

(3) Obr. comp., XV, *El Criterio*, p. 12. Citaremos siempre esta edición.

(4) Obr. comp., XVI, p. 28, núm. 13.

insigne filósofo con sentencias y peculiares maneras de opinar, inconciliables, a su juicio, con la ideología escolástica. Así, por ejemplo, dejando ahora otros puntos, el capítulo XV de *El Criterio*, en que se trata de lo que valen los principios y reglas de la dialéctica, ha sido, y continúa siendo todavía, para algunos escolásticos, piedra de escándalo. Y muchos, aunque no dejen de apreciar *El Criterio* como libro verdaderamente genial, quisieran, sin embargo, poder borrar de una plumada dicho capítulo, que, a su modo de ver, afea no poco una obra de tanto mérito.

Con el intento de desvanecer prejuicios infundados y contribuir en algo a esta empresa, verdaderamente apostólica, de difundir y propagar los escritos balmesianos, tan provechosos para la causa de la verdad, vamos a investigar la genuina mente de Balmes sobre el valor que atribuye a las formas dialécticas. He ahí, pues, el objeto del presente artículo: ¿qué siente nuestro filósofo del valor de las reglas y principios de la dialéctica y en particular del silogismo? ¿Es, por ventura, el más grande de nuestros filósofos enemigo, como se ha dicho, de la metodología escolástica?

I.—LO QUE VALEN, SEGUN BALMES, LOS PRINCIPIOS Y REGLAS DE LA DIALECTICA

La clave para interpretar la genuina mente de Balmes sobre este punto nos la dan las dos notas del primer capítulo del mismo *Criterio*. Vamos a transcribirlas: «Mucha presunción sería, dice en la primera nota, el despreciar las reglas para pensar bien. *Nullam dicere maximarum rerum esse artem, cum minimarum sine arte nulla sit, hominum est parum considerate loquentium.* Es de hombres ligeros, decía Cicerón, el afirmar que para las grandes cosas no hay arte, cuando de él no carecen ni las más pequeñas... En la utilidad de las reglas han estado acordes los sabios antiguos y modernos; la dificultad, pues, está en saber cuáles son éstas y cuál es el mejor modo de enseñar a practicarlas. *Don de los dioses* llamó Sócrates a la lógica; mas, por desgracia, no nos hemos aprovechado bastante de este don precioso, y las cavilaciones de los hombres le hacen inútil para muchos. Los aristotélicos han sido acusados de embrollar el entendimiento de los principiantes con la abundancia de las reglas y el fárrago de discusiones abstractas; en cambio las escuelas que les han sucedido, y particularmente los ideólogos más modernos, no están libres del todo de

un cargo semejante...» Y en la nota póstuma, añadida por el P. Casanovas, se expresa en los siguientes términos: «A propósito de las reglas de pensar bien, deben evitarse dos extremos opuestos: una importancia excesiva y un desprecio completo. Es cierto que la naturaleza por sí sola puede mucho; pero no lo es menos que le son muy útiles los auxilios del arte...» Aquí repite la sentencia ya citada de Cicerón, y añade: «la razón y la experiencia confirman el juicio de la docta antigüedad...» (1).

El pensamiento de Balmes se verá más claro aún si tenemos a la vista el párrafo a que se refieren dichas notas. Trata en él de cómo se debe enseñar a pensar bien, y afirma que «el arte de pensar bien no se aprende tanto con reglas como con modelos» y que «a los que se empeñan en enseñarle a fuerza de preceptos y de observaciones analíticas se les podría comparar con quien emplease un método semejante para enseñar a los niños a andar o hablar.» No por esto condeno, dice, todas las reglas; pero sí sostengo que deben darse con más parsimonia, con menos pretensiones filosóficas y, sobre todo, de una manera más sencilla, práctica: al lado de la regla, el ejemplo.

«Un niño pronuncia mal ciertas palabras; para corregirlas, ¿qué hacen sus padres o maestros? Las pronuncian ellos bien, y hacen que en seguida las pronuncie el niño: «Escucha bien cómo yo lo digo; a ver, ahora tú; mira, no pongas los labios de esta manera, no hagas tanto esfuerzo con la lengua», y otras cosas por este tenor. He aquí el precepto al lado del ejemplo, la regla y el modo de practicarla» (2).

Resumiendo el contenido de estas notas con su texto, puede formularse el pensamiento de Balmes en las conclusiones siguientes: 1.ª Sería presunción el despreciar las reglas para pensar bien. 2.ª En la utilidad de las reglas han estado acordes los sabios antiguos y modernos. 3.ª Si bien es cierto que la naturaleza por sí sola puede mucho, no lo es menos que le son *muy útiles* los auxilios del arte. 4.ª Deben evitarse dos extremos opuestos: una importancia excesiva y un desprecio completo. 5.ª La dificultad está en saber cuáles son estas reglas y cuál sea el mejor modo de enseñar a practicarlas. 6.ª Al explicarlas, hay que huir de dos escollos: el embrollar el entendimiento de los principiantes con la abundancia de las reglas y el fárrago de

(1) Obr. comp., XV, p. 15, 16.
(2) Obr. comp., XV, p. 14, 15.

discusiones abstractas, y las cavilaciones, que hacen inútil para muchos este don precioso de la lógica. 7.ª Han de darse las reglas con más parsimonia, y de una manera sencilla y práctica: al lado de la regla, el ejemplo.

Creemos que el pedagogo y escolástico más exigente no podrá oponer el más mínimo reparo, ni dejar de suscribir todas y cada una de las afirmaciones precedentes.

Estas mismas ideas las hallamos expuestas en otros muchos lugares de las obras balmesianas. Mencionemos, aunque no sea más que de pasada, dos textos de la lógica, donde *ex professo* se trata de este punto. «Tocante a las formas dialécticas, dice en el prólogo, he guardado un medio; ni les doy excesiva importancia ni las estimo en menos de lo que merecen; omito lo superfluo, sin olvidarme de lo útil. Como el arte de pensar no se aprende con solas las reglas, hubiera multiplicado de buena gana los ejemplos, en que se viese la aplicación de las mismas; pero me ha retraído el temor de que la obra saliese demasiado abultada, cuando mi propósito era reducirla a la menor dimensión posible» (1). Y al tratar de reducir todas las reglas del silogismo a una sola, dice así: «No niego que sean *muy útiles* (las muchas reglas que se dan para resolver, desde luego, si una forma de argumentación es legítima o sofística), y en la detenida explicación que de ellas acabo de hacer, he dado una prueba de que estoy lejos de despreciarlas.» Son también muy significativas, por lo que al presente nos interesa, las palabras con que pone fin a la lógica. «Será bueno, dice, que se ejerciten en ello los alumnos (en examinar silogismos a la luz de las reglas), porque de este modo se acostumbrarán a distinguir los raciocinios legítimos de los sofísticos» (2).

Consta, pues, claramente que Balmes es siempre constante consigo mismo en lo tocante al valor por él atribuído a las formas dialécticas. Y si cotejamos ahora estas afirmaciones con las que hace en el capítulo XV de *El Criterio*, no podremos menos de ver concordancia perfecta, no sólo de pensamiento, sino a las veces aun de expresión. Ni podía ello ser de otra manera. Las más elementales reglas de hermenéutica nos vedarían suponer que un autor lógico por excelencia, como nuestro Balmes, se iba a contradecir tan burdamente en un mis-

(1) Obr. comp., XX, p. 9.
(2) Ibid., nn. 293, 300.

mo libro y casi a renglón seguido. Veamos, pues, lo que allí afirma. «Confieso, dice, que estas reglas contribuyen a dar al entendimiento cierta precisión, que puede servir en algunos casos para concebir con más claridad y atender a los vicios que entraña un discurso...» (1). Y en la nota a este mismo capítulo añade: «Ya he indicado lo que pensaba de su utilidad (de las abundantes reglas que han señalado los dialécticos para enseñar las diferentes clases de argumentación). En general, el acostumbrarse a ellas por algún tiempo deja en el entendimiento una claridad y precisión tal, que no se pierden fácilmente y se hacen sentir en todos los estudios...» (2).

Podríanse multiplicar los textos tomados de diversos escritos balmesianos, mas creemos que los aducidos son suficientes para persuadir que está muy lejos Balmes de despreciar los principios y reglas de la dialéctica, y que, antes por el contrario, las considera «muy útiles», con tal que se den con moderación y sobriedad y de una manera sencilla y práctica, evitando la prolijidad nimia, el fárrago de discusiones abstractas y las cavilaciones, defectos en que, con demasiada frecuencia, incurrieron no pocos dialécticos en las épocas de decadencia de la filosofía escolástica (3).

Y con esto pasamos al segundo punto.

II.—VALOR QUE ATRIBUYE BALMES AL RACIOCINIO

Ha sido contado Balmes entre los filósofos antiintelectualistas, por creerse que, como éstos, negaba todo valor al raciocinio, sobre todo al silogismo. Ninguna acusación podía ser más injustificada. Porque el raciocinio deductivo, y en particular el silogismo, constituye como el eje alrededor del cual gira todo el *órganon* aristotélico, y en el que se basa la metodología peripatético-escolástica; luego rechazar por inútil o ilegítimo el raciocinio deductivo, según lo hacen los modernos, equivale a despreciar toda la lógica tradicional. Y que esto esté en abierta oposición con el sentir de Balmes, consta ya por

(1) Obr. comp., XV, p. 159.

(2) Ibid., p. 172.

(3) «Dos años, dice Luis Vives, gasté yo en París para aprender la lógica, y, en cambio apenas uno para la Física, la Filosofía moral y la Metafísica, y aún en este último no dejaba de haber algo de dialéctica.» Bonilla y S. Martín, *Luis Vives y la Filosofía del renacimiento*, II, p. 172. «Los españoles nos distinguíamos al expirar el siglo XV por nuestra excepcional disposición para la sutileza dialéctica.» (Ibid., p. 364.)

lo que llevamos dicho en el primer punto. Mas por si ello no fuera bastante, y para que se vea con claridad meridiana cuán sin fundamento sea dicha acusación, vamos a presentar al lector nuevos textos, ya que nos los ofrecen en abundancia las obras balmesianas.

Tal es la importancia que atribuye Balmes a la lógica que, al estilo de Aristóteles, la considera como el instrumento de todas las ciencias, ocupándose muy particularmente en explicar la naturaleza y las formas del raciocinio, «entre las que figura, en primera línea, el silogismo». Es considerada por él la lógica artificial como una verdadera disciplina del entendimiento, por medio de la cual éste se prepara y dispone para la consecución metódica de la verdad en las diversas ciencias. «La lógica natural, dice, es la disposición que la naturaleza nos ha dado para conocer la verdad. Esta disposición puede perfeccionarse con reglas fundadas en la razón y en la experiencia. Hay reglas para dirigir el entendimiento al conocimiento de la verdad, y hay principios en que estas reglas se fundan; el conjunto de estas reglas y de estos principios constituyen la lógica artificial...; la lógica artificial puede sernos útil, porque si el entendimiento sirve para dirigir las demás facultades, claro es que puede dirigirse a sí propio por medio de la reflexión» (1)... Y después de haber expuesto en el libro primero algunas ideas sobre las facultades auxiliares del entendimiento, pasa en el segundo a explanar detenidamente los actos y operaciones de «esta suprema facultad del hombre, en la cual está únicamente el conocimiento de la verdad», señalando de una manera admirable las reglas para la buena percepción de la misma (2).

Mas lo que, sobre todo, al presente nos interesa, es el análisis profundo que hace de la operación principal del entendimiento, el raciocinio, a la cual se ordenan las otras dos: la simple aprehensión y el juicio. «El raciocinio, dice, es el acto con que descubrimos que un juicio está contenido en otro, para lo cual nos sirve lo que llamamos *medio*. El juez sabe que ha de aplicar tal pena a todos los ladrones; pero como ignora que tal sujeto sea ladrón, ignora que deba aplicarle la pena. El juicio: *este sujeto merece tal pena*, estaba contenido en el otro general; *todos los ladrones merecen tal pena;* mas para que esto

(1) Obr. comp., XX, *Lógica*, nn. 1, 2.
(2) Obr. comp., l. c., nn. 96-229.

se descubriese, era necesario un juicio determinado, a saber: que *el tal sujeto era ladrón* (1).

El artificio del raciocinio deductivo, al propio tiempo que su importancia suma como fuente de nuevos conocimientos, nos lo declara Balmes magistralmente cuando trata de determinar si todos nuestros conocimientos se reducen a la percepción de la identidad. «La evidencia inmediata, dice, tiene por objeto las verdades que el entendimiento alcanza con toda claridad, y a que asiente con absoluta certeza. Estas verdades se enuncian en las proposiciones llamadas *per se notae*, o primeros principios, sin que intervenga ningún *medio*, como lo dice el mismo nombre, en las cuales basta entender el sentido de los términos para ver que el predicado está contenido en la idea del sujeto. Las proposiciones de esta clase son pocas en todas las ciencias; *la mayor parte de nuestros conocimientos son fruto del raciocinio*» (2). Y que por raciocinio entiende muy particularmente el silogismo, lo dice expresamente en el mismo texto al afirmar que el silogismo nos es necesario para que podamos ver cómo un concepto se halla contenido en otro. Oigámosle: «En este silogismo, dice, *todo A es B, M es A, luego M es B,* encontramos en la mayor la identidad de todo A con B, y en la menor la de M con A, de lo cual sacamos la de M con B... ¿Por qué digo que M es B? Porque M es A y todo A es B, M es uno de los A, que estaba expresado ya en las palabras todo A; luego cuando digo M es A, no digo nada nuevo sobre lo que había dicho por todo A. ¿Qué diferencia hay, pues? Hay la diferencia de que en la expresión todo A, no hacía atención a uno de sus contenidos M, del cual, sin embargo, afirmaba (implícitamente) que era B, por lo mismo que decía: todo A es B. Si en la expresión todo A, hubiese visto distintamente a M, no hubiera sido *necesario el silogismo*, pues por lo mismo que decía: todo A es B, hubiera entendido M es A. Esta observación es tan verdadera, que, en tratándose de relaciones demasiado claras, se suprime el silogismo y se le reemplaza por el entimema. El entimema es, ciertamente, la abreviación del silogismo; pero en esta abreviación debemos ver algo más que un ahorro de palabras: hay un *ahorro de conceptos,* porque el entendimiento ve intuitivamente el uno en el otro, sin necesidad de descomposición.

---

(1) Obr. comp., XV, n. 235.
(2) Obr. comp., XVI, n. 264.

Es hombre, luego es racional; callamos la mayor y ni aun la pensamos (1).

«En tratándose de las relaciones *necesarias* de los objetos, los principios generales, los términos medios y cuantos recursos nos ofrece la dialéctica para auxiliar el raciocinio, no son más en el fondo que invenciones del arte para inducirnos a reflexionar sobre el concepto de la cosa, haciéndonos ver en él lo que antes no veíamos...» (2). Luego, para Balmes, sólo cuando el entendimiento ve intuitivamente no tiene necesidad de raciocinio, y, en tales casos, o no hay discurso, o, por lo menos, el silogismo es reemplazado por el entimema. Mas este ver intuitivamente lo uno en lo otro sucede pocas veces, porque «las proposiciones *per se notae* son pocas en todas las ciencias, la mayor parte de nuestros conocimientos son fruto del raciocinio»; de aquí que, para ver las relaciones necesarias de los objetos y cómo unos conceptos están contenidos en otros, le son necesarios «los términos medios, los principios generales y cuantos recursos ofrece la dialéctica», a saber: las formas de argumentación, y, sobre todo, la que «figura entre ellas en primera línea, el silogismo» (3). La razón de ello es que nuestro entendimiento tiene la debilidad de no poder percibir muchas cosas sino sucesivamente, y de que, aun en las ideas más claras, no ve lo que en ellas se contiene sino con mucho trabajo. «De esto resulta una necesidad, a la cual corresponde con admirable armonía una facultad que la satisface, una necesidad de concebir bajo varias formas, no sólo distintas, sino diferentes, aun las cosas más simples; una facultad de descomponer un concepto en muchas partes, multiplicando en el orden de las ideas lo que, en realidad, es uno» (4). De aquí la necesidad que tenemos «de las invenciones del arte para inducirnos a reflexionar sobre el concepto de la cosa, haciéndonos ver en él lo que antes no veíamos».

No sabemos qué mayor recomendación se podría hacer de la dialéctica, del arte que enseña *rationem recte disserendi* (5). ¿No es esto, por ventura, el mayor elogio que se pueda hacer del raciocinio, y sobre todo del silogismo, ya que se nos propone como uno de los prin-

(1) Obr. comp., XVI, n. 274.
(2) Obr. comp., XVI, núm. 275.
(3) Obr. comp., XXII, n. 98.
(4) Obr. comp., XVI, n. 271.
(5) Conimbricenses. *Commentaria in universam Dialecticam*, q. 4, proemialis, art. I.

cipales medios de que necesita el entendimiento humano para alcanzar la verdad? (1).

Aunque lo dicho es bastante, para que no quede sombra de duda sobre el sentir de Balmes acerca del valor intrínseco de las formas dialécticas, no queremos dejar de copiar un párrafo del interesante informe que presentó Balmes al plan de estudios del Sr. Pidal (1845), para que se vea el valor que les atribuye como medios para alcanzar un conocimiento profundo de la teología dogmática. Dice así: «A propósito de los estudios preparatorios para la teología, indicaremos una idea que sujetamos al buen juicio de los obispos y otros eclesiásticos que hayan de intervenir en el arreglo de la enseñanza teológica en los seminarios y universidades. Parece fuera de duda que *no es posible* (nótese bien la frase) llegar a un conocimiento profundo de las materias teológicas si no se consultan a menudo las obras de los escolásticos... Aun para comprender mejor el verdadero sentido de las decisiones de la Iglesia, es conveniente, cuando no necesario, el consultar a menudo a los teólogos escolásticos, pues que, escolásticos eran muchos de los obispos que formaban los concilios, muchos de los doctores consultados para las decisiones, y escolásticos eran también no pocos de los pontífices que ocuparon la cátedra de San Pedro.

Ahora bien: para estudiar un autor es necesario entender el idioma en que habla; y el lenguaje escolástico es un lenguaje peculiar, que no entiende quien no está versado en él. Estas consideraciones, que no parecen despreciables, nos inducen a proponer que se cuenten entre los estudios que preceden al de la teología *dogmática*, que constituye la base de la ciencia de un eclesiástico, algunas nociones

(1) Creemos que no será por demás copiar un texto de Santo Tomás, del cual no parece sino un hermoso comentario el análisis que del silogismo nos ha hecho Balmes: «Processus rationis pervenientis ad cognitionem ignoti *in inveniendo* est ut prima principia communia per se nota applicet ad determinatas materias, et inde procedat in aliquas particulares conclusiones, et ex his in alias; unde et secundum hoc, unus alium docere dicitur quod istum discursum rationis, quem in se facit ratione naturali, alteri exponit per signa; et sic ratio naturalis discipuli, per hujusmodi sibi proposita, sicut per quaedam instrumenta, pervenit in cognitionem ignotorum... Et secundum hoc, dicit Philosophus, I Posteriorum, quod demonstratio est syllogismus faciens scire. Si autem aliquis alicui proponit ea quae in principiis per se notis non includuntur, vel non includi manifestantur, non faciet in eo scientiam» (De Verit., q. XI, in corp.). «...dicendum quod in eo qui docetur scientia praeexistebat, non quidem in actu completo, sed quasi in rationibus seminalibus, secundum quod universales conceptiones, quarum cognitio est nobis naturaliter insita, sunt quasi semina quaedam omnium sequentium cognitorum...» (l. c. ad 5.um).

que pueden facilitar la inteligencia del lenguaje escolástico. Para esto no basta lo que se llama filosofía, pues tal como se la enseña ahora, no conduce al objeto indicado... Destiérrense de las escuelas las cuestiones inútiles; pero no se envuelvan en esta calificación los estudios teológicos *escolásticos;* nadie ha señalado con más libertad los defectos, ni ponderado con más tino las ventajas de estos estudios, que nuestro insigne Melchor Cano; los tiempos han cambiado mucho, pero sus palabras hallan aplicación todavía; la verdad y el buen juicio no envejecen...» (1).

Después de lo dicho, ya no nos resta sino ver lo que reprende Balmes en el capítulo mencionado. Vamos a entresacar de dicho capítulo y reunir en un solo párrafo todas las frases que, a primera vista y desglosadas del contexto, podrían parecer contrarias a la genuina mente de Balmes, que acabamos de investigar.

«Cuando los autores, dice, tratan de esta operación del entendimiento (raciocinio), amontonan muchas reglas para dirigirla, apoyándolas en algunos axiomas. No disputaré sobre la verdad de éstos, pero dudo mucho que la utilidad de aquéllas sea tanta como se ha pretendido... Es mucha verdad que las reglas de argumentación fundadas en dichos principios son infalibles. Pero yo tengo la dificultad en la aplicación y no puedo convencerme de que sean de grande utilidad en la práctica... Sería presunción creer que se sabe raciocinar porque no se ignoran las reglas del raciocinio... Tal recitaría todas las reglas de la oratoria sin equivocar una palabra, que no sabría escribir una página sin chocar, no diré con los preceptos del arte, sino con el buen sentido... Formaremos cabal concepto de la utilidad de dichas reglas, si consideramos que quien raciocina no las recuerda, sino se ve precisado a formular un argumento a la manera escolástica, cosa que en la actualidad ha caído en desuso... Los teólogos y juristas quisiera que me dijesen si en sus discursos les han servido mucho las decantadas reglas... Estos y otros ejemplos por el mismo tenor son los que suelen encontrarse en las obras de lógica que dan reglas para los silogismos, y no alcanzo qué utilidad pueden traer al discurso de los alumnos... La dificultad en el raciocicio no se quita con estas frivolidades, más propias para perder el tiempo en la escuela que para enseñar...

---

(1) Obr. comp., XXIX, p. 874-6.

«Gracioso sería, por demás, el preguntar a los interesados, a los abogados y al juez cuántas veces han pensado en semejantes reglas, cuando seguían con ojo atento el hilo que debía, respectivamente, conducirlos al objeto deseado. La moneda que no reúne las cualidades prescritas por la ley no ha de recibirse, esta onza de oro no las tiene, luego no ha de recibirse. El raciocinio es tan concluyente como inútil... Cuando yo esté bien instruído de las circunstancias exigidas por la ley monetaria vigente y además haya experimentado que esta onza carece de ellas, se la devolveré al dador *sin discursos*, y si se traba disputa, no versará sobre la *legitimidad de la consecuencia*, sino sobre si a tantos o cuantos gramos de déficit se ha de tomar todavía...» (1).

Aquí tiene el lector reunidas todas las expresiones que, a juicio de alguien, constituyen ¡una de las más tremendas diatribas contra el silogismo!

¿Podráse inferir de ellas, aun suponiendo que no nos constase ya claramente cuál sea la mente de Balmes sobre el particular, que haya de ser reputado por tautológico o inútil el silogismo, o que de nada sirvan las reglas que se dan para el arte silogístico y que es tiempo enteramente perdido el que se emplea en enseñarlas y aprenderlas? De ninguna manera, si, como piden las más elementales reglas de interpretación, se examinan dichas expresiones, no por separado, sino en su contexto. Según este criterio veamos cuál es el sentido que hay que dar a las frases de mayor dureza que se hallan en dicho párrafo. Una de ellas es, a no dudarlo, la siguiente: *el silogismo es tan concluyente como inútil*. Pues bien: si atendemos a las palabras que a continuación se añaden, veremos que la inutilidad sólo está en que se proponga explícitamente el silogismo; porque «si yo sé bien, dice, que la moneda carece de las circunstancias exigidas por la ley, se la devolveré al dador *sin discursos*», es decir, sin que tenga necesidad de proponerle, por medio del silogismo anterior, el raciocinio implícito que se hace. Así que no condena Balmes como ilegítimo o inútil en dicho caso el uso del raciocinio, sino *sólo* el que se proponga de una manera explícita, como para persuadir al contrincante, haciéndole ver que el silogismo concluye. Que esto, y sólo esto quiere darnos a entender Balmes al afirmar que el tal silogismo es inútil; consta clara-

(1) Obr. comp., XV, p. 163.

mente por lo que había dicho unas líneas antes: «el discurso se hace, es cierto; existe el silogismo, no cabe duda; pero *es cosa tan clara, es tan obvia la deducción que las reglas dadas para sacarla*, más bien que otra cosa, parecerán un puro entretenimiento especulativo... Si se traba disputa (de si la onza de oro, objeto del silogismo, llamado inútil, reúne o no las circunstancias exigidas por la ley), no versará sobre la legitimidad de la consecuencia...» Sólo, pues, reprende y tiene por inútil y ocioso y aun perjudicial para aprender a pensar bien el que el entendimiento ande continuamente en la práctica con actos reflejos sobre sí mismo, examinando si sus raciocinios pecan o no contra alguna de las reglas del arte silogístico.

En este sentido se chancea de uno que así lo practicaba. «Cierto sujeto, muy conocido mío, se había tomado el trabajo de examinar todos sus discursos a la luz de las reglas dialécticas; no sé si en la actualidad conservará todavía este peregrino humor; mientras tuve ocasión de tratarle, no observé que alcanzase gran resultado...»

Esto es lo que dice expresamente en el párrafo siguiente, el cual no parece tener otro objeto sino explicar el alcance de la expresión mencionada: «el silogismo es inútil». Pues dice así: «Cuando el hombre discurre, no anda en actos reflejos sobre su pensamiento; así como los ojos cuando miran no hacen contorsiones para verse a sí mismos..., se va caminando con suavidad sin cavilaciones reflejas, sin embarazarse a cada paso con la razón de aquello que se piensa. La evidencia de estas verdades ha hecho que se contase entre las formas de argumentación el entimema, el cual no es más que un silogismo en que se calla por sobreentendida alguna de sus proposiciones. Esta forma se la enseñó a los dialécticos la experiencia de lo que estaban viendo a cada paso; pues pudieron notar que en la práctica se *omitía, por superfluo, el presentar por extenso todo el hilo del raciocinio.*» Fíjese bien el lector en esta última frase: lo superfluo no es el discurso, no el silogismo, sino sólo «el presentar por extenso todo el hilo del discurso», y aun esto no siempre, sino sólo cuando se sobreentiende fácilmente la proposición callada.

La expresión que ciertamente suena mal a los oídos escolásticos se halla en el párrafo siguiente: «lo diré de una vez: los ejemplos que suelen abundar en los libros de dialéctica de nada sirven para la práctica; la dificultad del raciocinio no se quita con estas frivolidades, más propias para perder el tiempo en las escuelas que para enseñar.

Cuando el discurso se traslada de los ejemplos a la realidad, no encuentra nada semejante, y entonces, o se olvida completamente de las reglas, o, después de haber ensayado el aplicarlas continuamente, se cansa bien pronto de la enojosa e inútil tarea.»

Cuál sea el sentido de estas palabras, por poco que se analicen, aparece claramente. «La dificultad del raciocinio, dice, no se quita con todas las reglas y principios de la dialéctica.» Porque, como dice en seguida, «quien creyese que con aquel mecanismo ha aprendido a pensar, puede estar persuadido de que se equivoca. Si lo que acabo de exponer no le convence, la experiencia le desengañará». Es decir, que quien no se halle dotado de ingenio filosófico, no lo adquirirá por más que se dé a esa gimnasia intelectual, que supone el aprenderse la silogística. Coincide enteramente el juicio de nuestro Balmes con el de los mejores dialécticos. Baste, por todos, el testimonio de nuestro insigne Losada (1), el cual, después de haber expuesto profundamente las reglas que suelen dar los dialécticos para hallar argumentos o términos medios, se expresa de la siguiente manera: «...Hactenus, quidquid utilitatis ex vulgata arte inveniendi medium exprimi potest. *Sed vero germana ars inveniendi media sive argumenta ad probationem cuiuslibet conclusionis idonea, reipsa nulla est praeter ingenium vivum acsolidum, assidua excitatione excultum, multarumque rerum cognitione legendo et audiendo comparata locuples*» (2). Léanse además los capítulos 13, 17 y 18 de *El Criterio*, en los cuales se hallarán muy atinadas observaciones sobre el talento de invención y de enseñanza.

Y para que el lector no se lleve a engaño sacando de lo dicho que habrá que desterrar de las escuelas por inútil el curso de dialéctica, cierra Balmes el capítulo dándonos, como en breve síntesis, todo su pensamiento. «Sin embargo de lo dicho, no negaré que esas formas dialécticas sean útiles, aun en nuestro tiempo, para presentar con claridad y exactitud, el encadenamiento de las ideas en el raciocinio, y que, si no valen mucho como medio de invención, sean a veces provechosas como conducto de enseñanza. Así es que, lejos de pretender que se las destierre del todo de las obras elementales, con-

(1) «Sus cualidades excepcionales fácilmente le dan la palma entre los demás aristotélicos de su era y le colocan entre los pensadores de que la Compañía de Jesús puede gloriarse» (Menéndez y Pelayo, *Ideas estet.*, t. 3, cap. 1).

(2) *Summulae.*, p. 217, n 3; Barcinone, 1882.

viene que se las conserve, no en toda su sequedad, pero sí en todo su *vigor*» (l. c.). Nótese que esta última frase «si no valen mucho como medio de invención» de ninguna manera significa, como alguien ha pretendido, que el raciocinio no sirva para hallar nuevas verdades, que no sea una, y por cierto la principal fuente de los conocimientos humanos, pues nos ha dicho el mismo Balmes que «la mayor parte de nuestros conocimientos son fruto del raciocinio», sino sólo quiere dar a entender con dicha expresión que el saber todas las leyes de la argumentación y de la silogística no sirve, como hemos indicado, de gran cosa en la práctica para acrecentar el ingenio, al cual se debe, en último término, el dar con el medio o argumento conveniente para descubrir la relación que se busca entre dos extremos. Son dos cosas muy distintas la invención del medio y el valor del raciocinio o silogismo. El afirmar que toda la silogística sirve poco o nada en orden a aguzar el entendimiento, para hallar con menos dificultad el argumento o medio que ha de servir para hacer un silogismo demostrativo, no implica en manera alguna el negar el valor del raciocinio. Lo repetiremos: sólo reprende Balmes «la petulancia de quienes se creyesen saber raciocinar porque no ignoran las reglas del raciocinio».

En conclusión: reprende nuestro esclarecido filósofo, al tratar de los principios y reglas de dialéctica, lo que es verdaderamente digno de reprensión, lo mismo que, con razón, era objeto de las acerbas críticas que ya hacia el siglo XII dirigió Juan de Salisbury a los sofistas de su tiempo (1); lo mismo que en el período del renacimiento Luis Vives, Tomás Moro y Melchor Cano ridiculizaron en los falsos dialécticos, aunque a las veces exagerando los defectos; lo mismo, en fin, que han reprendido siempre justamente todos los que han sido amantes sinceros de la sobriedad intelectual. No puede, pues, sin evidente injusticia, contarse a nuestro Balmes entre los impugnadores del raciocinio deductivo como de inútil para descubrir la verdad y mucho menos todavía entre los que afirman que el silogismo es una pura tautología o petición de principio, según la mente de Stuart Mill, el más grande demoledor de la lógica tradicional.

Llegados al fin de nuestro trabajo, no queremos terminarlo sin recordar al lector el elogio que hace del silogismo «un hombre extraor-

(1) *Metologicus*, IV, 25; P. L. Migne, t, 199. *Criminator logicae et philosophantium scurra non immerito contemnetur...*

dinario, en quien, según Balmes, el genio rebosa» (1). Hablo de Leibnitz, el cual afirma que el silogismo «es uno de los más hermosos inventos del espíritu humano; que es como una especie de matemática universal, cuya importancia no es suficientemente conocida; que en él está contenido cierto arte de infabilidad, con tal que uno sepa y pueda servirse de él, que no siempre es dado» (2). A cuyo fin «será bueno que se ejerciten, por algún tiempo, en la silogística los alumnos, porque de este modo se acostumbrarán a distingir entre los raciocinios legítimos y los sofísticos» (3). «*Nervos et ossa* las llama Melchor Cano con mucha oportunidad a las formas dialécticas de argumentación; no se destruyan, pues, estos nervios y huesos, basta cubrirlos con piel blanda y colorada para que no repugnen y ofendan...; con el auxilio de las formas dialécticas, traveseaban en demasía los ingenios sutiles y cavilosos (4); con las formas oratorias se envuelven a menudo los espíritus huecos. *Est modus in rebus*» (l. c.).

M. Florí.

---

(1) Obr. comp., XXII. *Historia de la Filosofía*, p. 220, n. 292.

(2) Citado por Mercier. *Logique*, edit. 4, n. 96.

(3) Obr. comp., XX, n. 300.

(4) Era Balmes tan amante de la sobriedad intelectual, que había cobrado como una especie de ojeriza a los dialécticos demasiado sutiles y cavilosos, hasta el punto de considerar los entendimientos cavilosos como tierra abonada para toda clase de errores y herejías. «Casi todos los herejes de la época (Edad Media), dice, eran famosos dialécticos y empezaron a extraviarse por un exceso de sutilezas.» (Obr. comp., VIII, *El protestantismo*, t. IV, p, 283.) «... El espíritu de sutilizarlo todo condujo a Gilberto de la Porrée a los errores más lamentables sobre la divinidad...» (Ibid.) «... Roscelín era uno de los hombres más cavilosos de su tiempo; dialéctico sutil y ardiente partidario de la secta de los nominales; sustituyó sus opiniones a las enseñanzas de la Iglesia, llegando a errar gravísimamente sobre el augusto misterio de la Trinidad» (l. c., p. 264). Al hablar de las aficiones de los pueblos de Europa en los siglos medios dice que «fué tanto el ardor con que se abrazó el estudio de la *dialéctica*, que acarreó grave daño al espíritu..., porque quedó dueño del campo el entendimiento, no en su parte útil, como lo es la percepción clara y cabal, juicio maduro y raciocinio sólido y exacto, sino en lo que tiene de más sutil, cavilloso y extravagante» (l. c., p. 283). «... Un dialéctico sutil, disputando sobre el sistema de los nominales y llevando la abstracción y cavilaciones hasta un punto ininteligible» (l. c., p. 279-280). He aquí lo que reprende Balmes.

BOLETIN DE SAGRADA ESCRITURA

LA NUEVA EDICION DE LA VULGATA

IV

EL GÉNESIS

Llegamos, finalmente, a la magnífica edición de la Vulgata, cuyo primer volumen, el Génesis, ha visto la luz pública. Aquí también, fieles al criterio establecido de antemano, notaremos solamente los puntos que consideramos más importantes.

El título completo de la obra es: BIBLIA SACRA | IUXTA LATINAM VULGATAM VERSIONEM | AD CODICUM FIDEM | IUSSU | PII PP. XI | CURA ET STUDIO | MONACHORUM SANCTI BENEDICTI | COMMISSIONIS PONTIFICIAE A PIO PP. X INSTITUTAE SODALIUM | PRAESIDE | AIDANO GASQUET S. R. E. CARDINALE | EDITA | LIBRUM GENESIS | EX INTERPRETATIONE SANCTI HIERONYMI | CUM PROLOGIS VARIISQUE CAPITULORUM SERIEBUS | ADIECTIS PROLEGOMENIS | RECENSUIT | D. HENRICUS QUENTIN | MONACHUS SOLESMENSIS | ROMAE | TYPIS POLYGLOTTIS VATICANIS | MDCCCCXXVI.

Ante todo, examinemos brevemente el contenido del volumen.

Después de la portada, tan sencilla como elegante, de una hermosa dedicatoria a Su Santidad el papa Pío XI y de un sucinto índice, encabezan la obra los *Prolegomena* (págs. XI-XLVIII), en que Dom Quentin condensa y precisa a la vez lo que más ampliamente había expuesto en su *Mémoire*. Siguen luego los prólogos a toda la Escritura, *Totius divinae bibliothecae prologi*, que son: 1.°, la Epístola LIII de San Jerónimo al presbítero Paulino, que comienza «Frater Ambrosius» (págs. 3-37); 2.°, los extractos del libro VI de las Etimologías de San Isidoro de Sevilla sobre los libros eclesiásticos, conforme a dos recensiones: la Teodulfiana y la interpolada del Códice de Alcalá (págs 38-44); 3.°, dos prólogos métricos de Alcuino: uno, extenso, en dísticos, y otro, muy breve, en hexámetros (págs. 44-51); 4.°, el prólogo en dísticos latinos de Teodulfo (págs. 52-60). A los prólogos generales sigue el particular de San Jerónimo sobre el Pentateuco, que comienza «Desiderii mei» (págs. 63-69). A continuación se reproducen

los «Capitula sive tituli aut breves» del Génesis, repartidos en dos grupos. El primero comprende los *Capítulos* tomados de las antiguas versiones latinas, y distribuídos en tres series dobles, seguidas de un apéndice (págs. 75-102). El segundo contiene los *Capítulos* tomados del texto de la Vulgata, divididos en siete series, algunas de las cuales presentan dos y aun tres formas diferentes (págs. 102-133).

Viene, por fin, el texto del Génesis, titulado BRESITH ID EST GENESIS, y acompañado de un triple aparato crítico. El texto reproduce la numeración usual de capítulos y versículos; pero esa división es puramente extrínseca; la verdadera división lógica es la introducida por San Jerónimo *per cola et commata*, que se halla en nuestros códices más antiguos. De suyo, como lo indica la misma expresión, semejante división, aplicada a los períodos de Demóstenes o Cicerón, señalaba la estructura rítmica de los períodos, divididos en miembros (= *cola*) e incisos (= *commata*). Wordsworth y White, al introducirla en su edición del Nuevo Testamento, así la entendieron, interpretando en este sentido las divisiones del códice Amiatino, cuyas líneas más salientes tomaron como indicio de miembro y cuyas líneas más entrantes tomaron como indicio de inciso. Quentin parece haber demostrado que no significan eso las divisiones del Amiatino, y que San Jerónimo, al aplicar esa división a su versión de la Escritura, se proponía únicamente facilitar la lectura, sobre todo pública, de la Biblia, para lo cual «cortó su texto en pequeñas secciones, que comenzaban la línea no solamente al fin de cada período, sino también al fin de cada miembro secundario, de suerte que quien pronuncie en alta voz las palabras de las frases así dispuestas, cuidando solamente de hacer una pausa en cada corte, lea de un modo correcto e inteligible» (*Mémoire*, pág. 495). La razón de haber adoptado esa división la expone el mismo Quentin: «Semejante disposición ofrece, para el editor de un texto antiguo, una gran ventaja, pues le dispensa de esa continua intrusión en el pensamiento del autor, cual es nuestra puntuación moderna. Esta ventaja crece aún cuando se trata del texto bíblico, dado que así la interpretación se deja al mismo San Jerónimo» (*Ib.*). Parece muy razonable semejante motivo, cuando se trata, como en el caso presente, de una edición científica, que debe ser lo más objetiva e impersonal que sea posible. Con semejante división es ya inútil todo signo de puntuación. Así lo ha entendido Quentin, y, de hecho, en los *prolegómenos* se impone esta ley: «Eas (divisiones) igitur ad fidem

codicum expressimus, *omni alia omissa verborum interpunctione*» (pág. XLV). Pero en este caso, como en otros, Dom Quentin se toma la libertad de dispensarse de las leyes que se ha impuesto de antemano. En efecto: en el texto aparece al fin de cada capítulo, y muchas veces en el decurso de los capítulos, un punto final, seguido de mayúscula. Algunos han tildado a Quentin la irregularidad con que aparecen esos puntos acá y allá, sin norma fija, al parecer. Vale la pena de examinar este punto. Como hemos indicado, Dom Quentim conserva la numeración ordinaria de capítulos y de versículos. Pero con una diferencia. La de capítulos corresponde a una división lógica del texto, señalada por un punto final, seguido de mayúscula. Esta división, introducida por Esteban Langdon en 1214, fué adoptada luego en los códices sorbónicos Ω S J, de los cuales pasó rápidamente a los códices escritos posteriormente. Cabía, por tanto, dentro del sistema documental y objetivo adoptado por Quentin, señalar esta división, transmitida por innumerables códices. En cambio, la división en versículos, introducida por Roberto Estéfano en 1555, extraña, por tanto, a los códices, y, además, contraria muchas veces a la división jeronimiana *per cola et commata*, sólo podía conservarse al margen del texto por la utilidad práctica, que, con la costumbre, se ha hecho ya necesaria. Volviendo a los capítulos, quiso Dom Quentin, y con razón, señalar las divisiones de los códices anteriores al siglo XIII. Para ello, en el tercer aparato (de que luego hablaremos) señala con la sigla ¶ las divisiones en capítulos de todos los códices por él colacionados. Y no contento con esto, en el mismo texto adopta algunas de estas divisiones, indicándolas con el punto final, seguido de mayúscula. Así, por ejemplo, en el primer capítulo, al fin de cada uno de los días de la creación, aparece constantemente el punto final, con que se indica la división en capítulos, adoptada en los códices Alcuinianos e italianos, y, en gran parte, de los españoles. Quedan, por tanto, justificados estos puntos finales que van apareciendo acá y allá. Hubiera, con todo, sido muy oportuno que Dom Quentin hubiera avisado previamente en los Prolegómenos de esta particularidad ortográfica, contraria, al parecer, a la declaración que hemos copiado anteriormente. Mas hubiera sido también muy conveniente que hubiese formulado la regla que iba a seguir en estas divisiones secundarias. Porque, en efecto, algunas veces no se explica uno la razón del punto, dentro del sistema documental de Dom Quentin. Por ejemplo, el principio de

14, 17 lleva mayúscula precedida de punto final, siendo así que no hay un solo códice que señale aquí el principio de un nuevo capítulo; sólo el códice Ottob. señala el comienzo de un nuevo §, razón documental insuficiente, cuando, tres versículos más arriba, aparece en el mismo códice el principio de nuevo § (y, además, principio de nuevo capítulo en Tur.), sin que Dom Quentin escriba mayúscula precedida de punto.

Al texto acompaña un triple aparato. El primero, más reducido, señala las variantes de los tres códices privilegiados G A O, para poner ante los ojos la aplicación del canon fundamental. El segundo, incomparablemente más rico, anota las variantes de los 33 códices colacionados, de las principales ediciones impresas, de tres correctorios, y, accidentalmente, de algunos leccionarios y citas patrísticas. El tercero, finalmente, señala con las siglas ¶ ¶ § < las divisiones mayores, medias y menores (capítulos, secciones o párrafos y miembros *per cola et commata*), que aparecen en los códices. En las divisiones mayores se indican las variantes de todos los códices; en las medias y menores, sólo las de algunos más antiguos (G C A T O). Para aligerar el segundo aparato, dice Dom Quentin que ha excluído de él las variantes meramente ortográficas, que ha reunido en una especie de apéndice, titulado *Orthographica* (págs. 391-427. Cfr. *Proleg.*, página XLV).

Tal es el contenido de la obra de Dom Quentin. Antes de entrar en su examen, sería injusto no tributar el merecido elogio a la Tipografía Vaticana, que ha producido una verdadera obra maestra de arte tipográfico. La elegancia de los tipos, la nitidez de la impresión, la armonía de la distribución, hasta la misma calidad del papel, han sido justamente objeto de general admiración y de merecidos aplausos. Pero quizás lo que, a nuestro juicio, más enaltece el valor estético de esta obra de arte, es la sobria sencillez, y, por decirlo así, viril austeridad que la caracteriza, ajena por completo a todo refinamiento muelle o efectista. En ninguna parte están mejor empleados los recursos del arte que en reproducir estéticamente la palabra de Dios.

Al examinar el valor científico de la obra de Dom Quentin, nos limitaremos a dos puntos, que consideramos de mayor importancia: el texto y los aparatos críticos.

Lo más importante de todo es la bondad del texto o su fidelidad en reproducir la obra de San Jerónimo. Esta bondad depende de los materiales empleados y del criterio con que han sido utilizados.

Ha sido un acierto de Dom Quentin, y creemos lo hubiera sido de cualquier otro que hubiera emprendido el mismo trabajo, el abandonar la tradición reciente, representada por los códices universitarios, para volver a la tradición primitiva, representada por los códices más antiguos. Otro acierto ha sido la selección dentro del inmenso material disponible. Solos los manuscritos anteriores al siglo XI ascienden a cerca de 700. El trabajar sobre este material, sin una sabia selección previa, hubiera tenido incomparablemente más inconvenientes que ventajas. Colacionar los millares y millares de códices de la Vulgata que han llegado hasta nosotros hubiera metido al editor y a los lectores en un laberinto sin salida. Más acertado ha sido seleccionar 33 códices, que, por una parte, representaban suficientemente toda la tradicción y, por otra, se prestaban a un fácil manejo y daban un resultado fácilmente apreciable. Lo que no nos parece bastante acertado es haber excluído, casi completamente, los leccionarios más antiguos y las citas patrísticas, al revés de lo que se ha hecho recientemente en las ediciones críticas del Nuevo Testamento. Por ejemplo, el llamado *Liber Comicus*, editado por Dom G. Morin *(Anecdota Maredsolana*, vol. I), contiene muchos pasajes del Génesis, que ofrecen mayores garantías de conservar el tipo tradicional español que algunos de los códices (más recientes) utilizados por Quentin.

El criterio adoptado por Quentin en utilizar este material, sobre todo su regla de hierro, ya no nos parecen tan acertados. No vamos a repetir aquí lo dicho anteriormente. Sólo añadiremos lo que han declarado aun los más decididos adversarios de la regla de hierro, y es que el texto obtenido, a pesar de las deficiencias del método, es por lo general excelente. Y no podía menos de ser. Al fin, los tres códices privilegiados son los más antiguos y, en conjunto por lo menos, los mejores. Ha contribuído también, y no en pequeña escalá, a mejorar el texto otro factor, en el cual no han reparado, por lo general, los críticos suficientemente. Nos referimos a la *feliz* inconsecuencia de Dom Quentin en aplicar su canon, que, muchas veces, en sus manos, en vez de hierro, ha sido de blanda cera. Hemos tenido la curiosidad de contar las veces que se aparta de su canon, reconociendo error en el arquetipo, y hemos hallado más de 200 (1). Muchos de

(1) Exactamente, hemos contado 207 casos de excepción. No reproducimos las citas de los pasajes, por creerlo inútil. Por lo demás, cualquiera puede comprobarlo por sí mismo. Y estamos seguros de que, si fuerza la máquina, hallará algunos más todavía.

esos errores reconocidos, es verdad, se refieren a la ortografía; pero otros muchos no. Creemos que esa retractación práctica, tantas veces repetida, de su canon debía haber movido al ilustre Benedictino a modificarle de antemano, para no verse obligado a contradecirse tantas veces. De todos modos, una vez decidido a apartarse de su canon en los casos de error manifiesto, creemos que en eso mismo debía haber procedido con más consecuencia. Por ejemplo, no comprendemos porqué en 10, 1 admite en el texto la lección de la primera mano de los códices *Tur.* y *Ottob.* (G* O*) *Haec generationes* contra el testimonio de todos los demás y de la segunda mano de G^2 O^2 (a excepción solamente de C* y P*), cuando se trata de un error gramatical, imposible que saliera de la pluma de San Jerónimo.

Comparado el texto así obtenido con el de la edición Clementina, todos reconocen que es incomparablemente mejor. Según la declaración del mismo Dom Quentin, su texto se aparta de la Clementina unas 1.000 veces, si bien, en la mayor parte de los casos, la discrepancia se refiere a menudencias insignificantes. Pues bien: no dudamos en afirmar, después de haber estudiado el texto de Dom Quentin amplia y detenidamente, a la luz de su segundo aparato, que en la inmensa mayoría de los casos en que no interviene la dichosa regla de hierro es preferible la variante adoptada por Quentin a la correspondiente de la Clementina. Este hecho explicará porqué algunos se han ensañado tanto contra la regla de hierro, puesto que a ella se debe que no tengamos un texto casi definitivo de la obra de San Jerónimo. Con todo, creemos que este texto casi definitivo existe implícito en el libro de Dom Quentin. La escrupulosa fidelidad, que todos le agradecemos como se merece, con que ha señalado (en el primer aparato o en el segundo) los casos en que aplica su canon crítico, permitirá fácilmente a quien no apruebe ese canon el restablecer la lección verdadera. Por ejemplo, quien vea en el primer aparato que la variante *maestus* de 4, 6 se halla exclusivamente en G A, mientras que la variante rival *iratus* se halla en todos los otros códices, corregirá sin dificultad el error del texto, debido únicamente a la férrea aplicación del canon.

Para apreciar en concreto las diferencias entre el texto de Quentin y el de la Clementina, sería interesante una extensa comparación. Pero nos habremos de limitar a unos pocos ejemplos.

En 1, 9, en vez de *et factum,* lee Quentin, y con razón, *factum-*

que, conforme al testimonio unánime de todos los códices por él colacionados. Notaremos, empero, que la variante *et factum* se halla en el *Liber Comicus*, antes citado.

En 1, 16, en vez de *luminaria magna*, lee Quentin, con razón también, *magna luminaria*, conforme a la inmensa mayoría de los códices. Notaremos aquí que de los numerosos códices y leccionarios, no citados por nadie que sepamos, que hemos tenido ocasión de estudiar, no hemos hallado uno solo que tuviese la variante de la Clementina.

Es unánime el testimonio de los 33 códices utilizados por Quentin en la variante *diluvii aquas*, que él adopta, en vez de *aquas diluvii* de la Clementina en 6, 17: variante esta que tampoco hemos hallado en ningún otro códice. El mismo fenómeno se repite en 6, 22, en que Quentin lee *ergo* en vez de *igitur* que tiene la Clementina sin ninguno de los 33 códices en su favor.

Una de las variantes que más han llamado la atención es la relativa al cuervo del arca, que, según la Clementina, *egrediebatur et non revertebatur* (8, 7), y, según Quentin, en conformidad con los manuscritos más antiguos de todas las familias, *egrediebatur et revertebatur*. Es curiosa la historia de este *non*. Ausente del texto hebreo, se halla en los LXX. Algunos conjeturan que en esto la versión Alejandrina depende de la narración babilónica del diluvio, en la cual el cuervo no vuelve al arca. Más seguro es que su presencia en algunos códices de la Vulgata se debe al influjo de los LXX por medio de las antiguas versiones. En muchos de los antiguos códices, como son *Tur. Ott. Cav. Tol. Leg.*, se omite simplemente. En otros, antiguos tambien, como son *Am. Compl. Matrit.*, está añadido por una mano posterior. En *Geo.*, inversamente, se hallaba en la escritura primitiva, pero fué borrado por una segunda mano. Análogo a este es el caso del *Liber Comicus*, que omite el *non*, pero deja un espacio vacío entre el *et* y el *revertebatur*. El caso más curioso es el de *Zur.* (de la familia Alcuiniana), en que el *non*, ausente en la primitiva escritura, fué añadido por una segunda mano, y luego borrado por una tercera mano. Este mismo fenómeno, exactamente, hemos observado en un leccionario fragmentario que se conserva en el Archivo histórico archidiocesano de Tarragona. En esto la tradición española es indecisa. De un modo general, los códices más antiguos, *Cav. Tol. Leg.*, omiten el *non;* los más modernos, *Hist. Osc.*, y con ellos *Burg.*, lo

insertan; los intermedios, *Compl. Casin. Matrit.*, lo omiten en la primera mano y lo añaden en la segunda. Como se ve, la tradición más antigua de España está por la omisión. Y, podemos añadir, esta tradición fué predominante, como lo muestra la omisión del *non* en el *Missale mixtum* de la Liturgia Mozarábiga (ML. 83, 449). Y acaso el espacio vacío del *Liber Comicus* se deba a que el copista reprodujo, por una parte, el original, que no contenía el *non*, dejando, por otra, espacio suficiente para acomodar el texto litúrgico a otros códices en que él lo habría visto insertado.

Otra discrepancia entre Quentin y la Clementina es la de 18, 28, donde, en vez de *propter quadraginta quinque*, lee Quentin *propter quinque*. Creemos que la lección de Quentin es más probable por tres razones: 1.ª, porque esta es la lección del hebreo, mientras que la contraria es la de varios códices de los LXX; 2.ª, porque da un sentido más satisfactorio; 3.ª, por el testimonio de Guillermo de Mara, que afirma ser esta la lección de los códices antiguos. En cuanto al testimonio de los códices que se conservan, no es exacto lo que afirma Quentin en su Conferencia dada en Roma (pág. 22), que «nuestros manuscritos están de acuerdo con el hebreo». Basta para convencerse, mirar el aparato crítico. Por de pronto, el número de los códices no favorece la lección de Quentin. Tampoco la calidad. De los tres privilegiados, *Tur.* tiene una laguna en este lugar, *Am.* lee *quinque* y *Ottob. quadraginta quinque*. Por tanto, no tiene aquí aplicación el cánon crítico. De los demás códices, en conjunto, están de parte de Quentin los Alcuinianos casi solos, y no todos; en cambio, de parte de la Clementina están los españoles casi en masa, los Teodulfianos y algunos Alcuinianos. Repetimos que nos parece preferible la variante adoptada por Quentin; pero sólo (o principalmente) en atención a que esta es la lección del hebreo, mientras que la otra puede explicarse por el influjo de los LXX. Pero como Quentin en principio no admite el valor del acuerdo con el hebreo, y no teniendo aquí aplicación al canon crítico, no vemos porqué razón adopta tan resueltamente la lección del hebreo.

Para terminar lo relativo al texto, dos palabras sobre su ortografía. Nos parece un acierto el haber empleado la que hoy entre los filólogos se tiene por verdadera, y que, de hecho, es, en muchos casos por lo menos, la de los códices bíblicos más antiguos. Así escribe *harena*, *pellicias*, *oboedio*, *anulus*, *umerus*, *adulescens*, *rettulit*. Es

curioso el caso de *fragrantiam* (27, 27), que sólo se halla en los códices universitarios, y que, sin embargo, Quentin ha adoptado contra el testimonio de todos los códices antiguos. Y ha hecho bien. Y, puesto que en materia de ortografía se aparta con tanta frecuencia de los códices antiguos, no vemos porqué razón en un mismo capítulo escribe diferentemente (ya con *ph* ya con *f*) *Ephraim* (48, 1 y 5) y *Efratha* (48,7), siendo así que la escritura y la etimología de las dos palabras es en hebreo una misma.

Más indiscutible que el texto nos parece el triple aparato crítico que lo acompaña. El primero tiene por objeto poner de manifiesto la aplicación del canon crítico, por lo cual se limita ordinariamente a consignar las variantes de G A O. Es sumamente interesante el hallar reunidas las variantes de estos tres códices más antiguos. Por esto mismo nos duele que la recensión de los tres códices no sea completa. Por ejemplo, G en 35, 11, añade *sum* después de *ego* y en 48, 8, añade *et* después de *autem:* variantes que, según la regla establecida, debían figurar en el primer aparato, y no figuran. Acaso, también, en este primer aparato (o, si no, en otro lugar o de otra manera) hubiera sido oportuna la comparación del nuevo texto con el de la Clementina: comparación interesantísima, y que ahora resulta sumamente laboriosa.

Mucho más importante es, bajo muchos conceptos, el segundo aparato, que, a nuestro juicio, es acaso lo más interesante de todo el libro. Dom Quentin le da solamente valor histórico; nosotros creemos que, además del valor histórico que tiene, y muy grande, sirve en muchísimos casos para determinar el valor de las variantes que se adoptan o rechazan. Y hay que reconocer que está admirablemente dispuesto. Quien se haya tomado el trabajo, nada difícil, de retener el significado de las siglas y su agrupación por familias—a lo cual ayuda notablemente su misma variedad—, echará de ver al instante cuál es el apoyo documental de cada variante, no solamente en los casos de notación positiva o completa, sino también en los de notación negativa o exclusiva, en que se anotan solamente los códices discrepantes. Será una gloria imperecedera de Dom Quentin y un gran servicio prestado a la ciencia este aparato tan bien trabajado y dispuesto y, en cuanto cabe, tan sencillo. Los que antes andábamos poco menos que a ciegas en el estudio de los códices de la Vulgata, tenemos en él un instrumento de trabajo científico de primer orden.

Ciñéndonos a nuestra patria, con la ayuda de este aparato crítico se pueden estudiar los numerosos códices bíblicos y leccionarios no explorados que existen en nuestros archivos, para investigar la historia de la Vulgata en España durante la edad media. Semejante estudio sería de gran valor, no sólo histórico, sino también crítico, pues dando a conocer el origen, la historia y la extensión de algunas variantes, serviría también, indirectamente a lo menos, para apreciar su bondad o genuinidad. Hablamos por experiencia propia.

Hay que agradecer también a Dom Quentin el esmero que ha puesto en la corrección. A pesar de haberlo manejado extensa y detenidamente, son muy escasas, y algunas casi insignificantes, las erratas que hemos hallado en el aparato. Citaremos algunas. En 2, 25, entre los códices que tienen la variante *nudus*, *Geo.* (P) precede a los Teodulfianos, contra lo que se hace normalmente. Además, entre los códices que llevan la variante *nudi* se cita la primera mano de *Ottob.* (O *) (sin que se mencione la segunda mano entre los que tienen la variante rival *nudus*), mientras que en el primer aparato se dice simplemente que *Ottob.* lleva la variante *nudi*. En 3, 21, en el aparato positivo o completo de las variantes *ad Adam* y *Adae* no se mencionan los códices C M, cuyo testimonio en favor de una o de otra variante acaso podría ser decisivo, tratándose de un caso bastante dudoso. Notaremos aquí que la variante *Adae*, rechazada por Quentin, es la única que hemos hallado en todos los códices que hemos consultado, entre ellos el *Liber Comicus*. También en el primer aparato hemos hallado alguna que otra errata. Así en 39, 12, no se menciona *Ottob.*, que, en cambio, se menciona en 50, 10, cuando se nos avisa explícitamente que no contiene este pasaje. Pero todo eso es muy poca cosa.

En una cosa creemos hubiera ganado no poco este segundo aparato (y también algunas veces el primero), y es si se hubieran omitido en él, como se promete en los *Prolegómenos* (pág. XLV), las variantes meramente ortográficas, que a veces llenan gran parte de él. Con esto hubiera quedado espacio más que suficiente para las citas patrísticas y para algunos leccionarios más antiguos. Casi todas las variantes de esta clase que hemos comprobado las hemos hallado a la vez en este segundo aparato y en el apéndice a ellas consagrado. No se merecían tanto honor.

De mayor importancia consideramos otra advertencia. En este se-

gundo aparato sin contar las variantes ortográficas, las erratas y las lecciones manifiestamente disparatadas —tres clases ya de variantes—, se juntan, como si todas fuesen homogéneas y dándoles un mismo valor meramente histórico, otras tres clases: las menos probables, las dudosas (que podríamos llamar *alternantes)* y las que son notablemente más probables (si no ciertas) que las adoptadas en el texto. Todo esto hace que el conjunto resulte algo abigarrado. Con todo, este inconveniente se remedia fácilmente con la fiel notación de los códices que acreditan cada variante.

Por fin, notaremos que este segundo aparato, si es, generalmente a lo menos, suficiente para formarse juicio propio del valor de las variantes adoptadas o rechazadas, no lo es precisamente para lo que se propone el autor, que es suministrar materiales para la historia del texto de la Vulgata. Por ejemplo, los dos códices del Seminario de Tarragona tienen, en vez de *in ea* (26, 3), *ibi,* y en vez de *uxorem* (26, 11), *mulierem*, de las cuales variantes nada se halla en el aparato de Quentin. Ejemplos de esta clase hemos hallado muchísimos.

El apéndice *Orthographica* creemos que se merece un estudio más diligente que el que por lo general le han consagrado los críticos. Intentaremos hacerlo.

Esta especie de estadística de todas las variantes ortográficas es interesantísima, por muchos conceptos, para la historia de la Vulgata. Quizás resaltaría más esta importancia si el autor hubiera clasificado los elementos bastante heterogéneos que bajo un título común se acumulan. Indicaremos la clasificación que se nos ofrece.

A cinco clases principales podemos reducir estos elementos: 1.ª, erratas puramente casuales; 2.ª, variantes puramente ortográficas; 3.ª, variantes ortográficas nacidas de la diferente pronunciación regional; 4.ª, variantes que no son propiamente ortográficas, sino más bien morfológicas o, más generalmente, gramaticales, y 5.ª, variantes que de ninguna manera son ortográficas. Con algunos ejemplos se entenderá el significado e importancia de esta clasificación.

1.ª clase: erratas casuales. No pueden llamarse propiamente ortográficas las variantes disparatadas que son efecto de la distracción o torpeza del copista, que, por tanto, suelen hallarse en un solo códice, y, muchas veces, en su primera mano solamente. Tales son, por ejemplo, *pirduxit* (= perduxit, 24, 27), de *Paul.; seperatus* (= separatus, 30, 40), de *Mordr.; salutem* (= saltem, 24, 55), de *Maz.* No por

ser disparatadas carecen de interés esas erratas, pues, cuando uno menos lo piensa, pueden ser un indicio de afinidad entre dos códices que las reproduzcan. He aquí un ejemplo curioso. Leo en el *Liber Comicus* la concordancia vizcaína *flubii secundo* (1.ª mano, 2, 13, página 174); consulto el aparato de Quentin, y veo con sorpresa que el mismo disparate se halla nada menos que en la 2.ª mano de *Tur.* Semejante coincidencia es un indicio vehemente de afinidad. Mas siendo, como parece, deliberada la enmienda de Tur., es verosímil que el copista la tomase de un códice que él reputase más correcto, y este códice *más correcto* debía pertenecer al mismo tipo del *Lib. Com.*, al tipo español, a no ser que el copista del *Lib. Com.* y el corrector de *Tur.* coincidiesen en tomar a *flubii* por un dativo análogo a *flumini.*

2.ª *clase: variantes puramente ortográficas.* Pertenecen a esta clase las diferentes maneras, constantes o sistemáticas, de escribir una misma palabra, sin que esta diferencia gráfica implique necesariamente diferencia en la pronunciación. Tales son, por ejemplo, los cambios de *b* en *v* o de *i* en *y* (y viceversa), la falta o la sobra de la *h*, y otras semejantes. Y aun dentro de esta clase se manifiestan dos tendencias contrarias: la vulgar, que tiende a simplificar, y la pseudo-erudita, que tiende a complicar, a veces de una manera caprichosa. Ejemplos de la tendencia vulgar son: *egiptus* (por *Aegyptus*), *abissus* (por *abyssus*); de la pseudo-erudita, *Ysahac* (por *Isaac*), *catharacthae* (por *cataractae*), *lachrymae* (por *lacrimae*), *harchus* (por *arcus*).

3.ª *clase: variantes derivadas de la diferente pronunciación regional.* Tales variantes no pueden llamarse puramente ortográficas, pues se basan en una variante fonética. Muchas de ellas son interesantísimas, no sólo para determinar el parentesco y aun la filiación de los códices, sino también para explicar el origen y formación de las lenguas romances. Ejemplos: hallo en dos códices de la Biblioteca provincial de Tarragona en 6, 5, *occuli* (por *oculi*); por otra parte, esta variante se halla sólo en *Hist.*, y cierto ocho veces: parece natural deducir alguna afinidad entre estos códices e *Hist.*; es, por tanto, verosímil que, si no pertenecen al tipo español, contengan a lo menos muchos elementos españoles. La forma suavizada *obtimus* (por *optimus*) se repite once veces en el Génesis; la traen todos los códices españoles propiamente dichos: *Cav. Leg. Hist. Compl. Tol. Osc. Ma-*

trit. Burg., no los *Casinenses*, con lo cual muestran que su afinidad con el grupo español es menos estrecha. De los demás códices sólo la trae, y siete veces, *Geo.*, que muestra en ello su dependencia del tipo español. En otro sentido, puede ser de interés para la filología la forma *yerat* (por *erat*, 13, 5), que se lee en *Compl.*, y que parece revelar la tendencia del castellano a convertir en el diptongo *ie* la *e* latina breve. La forma curiosa *hegecit* (por *eiecit*, 3, 24), que se halla en *Cav.*, parece probar que el que la dictó (pues sólo por escritura al dictado o de oídas se explica) confundía en la pronunciación la *i* consonante y la *g*, fenómeno frecuente aun en nuestros días.

4.ª clase: variantes gramaticales. Apenas pueden llamarse ortográficas las variantes morfológicas o, más generalmente, gramaticales. Tales son: *gregium* (por *gregum*), *fodii* (por *fodi*), *possidi* (por *possedi*). Algunas de ellas resultan muy interesantes. Así los pretéritos *occisi* (por *occidi*), *circumcisi* (por *circumcidi*) se hallan exclusivamente en los códices españoles. La forma *fugierunt*, que se halla en muchos códices españoles, explica el origen de la castellana *huyeron*. Los acusativos *altarem*, *cubilem* (por *altare*, *cubile*) revelan la tendencia de las lenguas romances a suprimir el género neutro de los sustantivos; lo mismo que la expresión bárbara *de ydriam tuam*, que se lee en *Cav.* (24, 17), demuestra la preponderancia absorbente que adquirió el acusativo en el latín popular en la edad media.

5.ª clase: variantes no ortográficas. No pueden ya llamarse en ninguna manera ortográficas las que consisten en un cambio de palabras diferentes, por más que éstas se compongan de sonidos semejantes. Tales son *hic* (adverbio) por *haec* (19, 20), *dum* por *cum* (37, 2), *aestas* por *aestus* (8,22), *capri tui* por *caprae tuae* (31, 38).

Al concluir este largo examen de la gran obra de Dom Quentin, tanto de su preparación como de su ejecución, no dudamos en calificarla de admirable y, lo que más vale, digna de universal agradecimiento. Hemos procurado enaltecer los méritos extraordinarios que la hacen acreedora a esta admiración y gratitud. Algunos reparos le hemos puesto, mas todos ellos, a excepción de uno solo, nos parecen ligeros en comparación de sus méritos: son manchas en el sol. El único defecto importante que le hallamos, lo diremos con lealtad, es el criterio estrecho y cerrado con que el ilustre autor ha formulado y aplicado la «regla de hierro». Es que sin esa ley férrea tendríamos una edición definitiva del Génesis, que ahora no tenemos todavía.

Con todo, aun ese mismo defecto tiene al lado su correctivo en la fidelidad con que Dom Quentin nos ha suministrado los medios de corregirle. Por lo cual, en suma, podemos agradecer al sabio Benedictino que, si no explícita, a lo menos implícitamente, nos ha dado lo que estábamos esperando: una edición perfecta y definitiva de la Vulgata latina.

José M. Bover.

NOTAS Y TEXTOS

EL ANTITOMISMO DEL P. SUAREZ

El Rvdo. P. Alberto Collell, O. P., en un artículo intitulado «El drama intelectual de la Grecia» (*La Paranla Cristiana*, Barcelona, agosto de 1927), sienta contra el P. Suárez y su doctrina algunas afirmaciones, a las cuales di, en la misma apreciabilísima revista (número de septiembre), la siguiente respuesta, cuya lectura no desagradará, según espero, a los amigos de ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS.

I

«Podríamos asegurar que todo el antitomisn o de Suárez radica en no querer admitir más que una distinción de razón entre la esencia y la existencia de los seres creados. Y, divorciado de Santo Tomás en esta cuestión, que es el sello de la ortodoxia tomista, se constituye en enemigo suyo.»

«El eclecticismo de Suárez (este es el calificativo más exacto y más plástico de su doctrina) merece poco la pena de prestarle interés.»

«Veamos un argumento de Suárez, en que se obstina en demostrar la superfluidad y la imposibilidad de la tan conocida distinción real. «Estas dos proposiciones—habla Suárez—*el hombre existe* y *el hombre es hombre*, son iguales, si en ellas el verbo ser significa actualidad y no solamente la verdad de la proposición... Como también son iguales estas otras dos: *el hombre es hombre* y *el hombre es animal racional.*»

«Para nosotros, ciertamente, no son iguales las dos primeras proposiciones. Porque cuando se dice *el hombre es hombre* o *animal racional* se da su definición, que nos notifica la *esencia* de la cosa. Pero cuando decimos simplemente *el hombre es*, a aquella esencia le añadimos una existencia distinta de ella.» Hasta aquí el Rvdo. P. Alberto Collell, O. P.

El buen sentido del lector ya habrá comprendido que las palabras un poco fuertes del Rvdo. P. Collell no pueden significar que el Padre Suárez tuviese gusto en apartarse siempre que pudiese de Santo Tomás, ni siquiera de la interpretación que ya en el siglo XVI era obligatoria en la escuela dominicana. Toda la oposición del P. Suárez al tomismo dominicano se reduce a no dar por convincentes argumentos que no le convencían. Y nosotros creemos que, si bien los principiantes no pueden ser eclécticos por su cuenta, y la unidad de principios y de doctrina es muy recomendable para todos; pudiéndose obtener suficientemente dicha unidad con un prudente eclecticismo, éste es preferible a un sistematismo cerrado, que dé por ciertas todas las opiniones y todos los argumentos de un autor o de una escuela, por respetable que sea, y se empeñe en dar a las verdades más ciertas un fundamento discutible.

Por lo que toca al argumento de Suárez que reproduce el R. Padre Collell (sin decir dónde lo leyó), observaremos lo siguiente: 1.°, es innegable que, *si en la segunda proposición el verbo ser significa actualidad*, lo mismo da decir el *hombre existe*, que decir *el hombre es (actualmente) hombre;* pero no recuerdo que Suárez deduzca de esta sola igualdad la imposibilidad de la tan conocida distinción real; 2.°, si el verbo ser no significa actualidad, sino mera afirmación de orden ideal, ni para Suárez ni para nadie son iguales aquellas dos proposiciones, sino tan diferentes como estas otras *la existencia de Pedro existe* (o simplemente *es)* y *la existencia de Pedro es (idealmente) existencia*, sin que de ahí se deduzca que la existencia de Pedro, para existir, necesita una existencia distinta.

II

«Es en el artículo 4 de la cuestión III de la primera parte de la *Suma* donde nuestro gran Doctor expone maravillosamente la identidad de la esencia y la existencia en un solo ser, que es Dios.» (Reverendo P. Alberto Collell, O. P.)

Todavía no hace un año que publiqué un *Compendium Dialecticae, Criticae et Antologiae* (Subirana, Barcelona, 1926), en el cual copié los siete argumentos que, para probar la distinción de esencia y existencia en las criaturas, da Santo Tomás en su *Summa philosophica* (l. 2, c. 52), explicando con toda sinceridad entre [ ] de qué mane-

ra parece natural entenderlos. No hice lo mismo con los tres del artículo que cita el R. P. Collell de la *Suma Teológica*, para evitar repeticiones inútiles. Ahora lo haré, y verá el lector, según espero, que en ellos expone maravillosamente Santo Tomás que únicamente en Dios la esencia y la existencia tienen identidad, no sólo real, sino lógica (suponiendo evidente, como lo es, que en las criaturas se distinguen, a lo menos en sentido lógico, y prescindiendo de si se distinguen o no realmente).

«Todo lo que hay en algún sujeto, que está fuera de su esencia [por lo menos en sentido lógico], ha de ser causado, o bien por los principios de la esencia, como los accidentes propios [físicos o lógicos] que siguen a la especie, como ser *risible* sigue [en sentido lógico] al hombre, y es causado [en sentido lógico] por los principios esenciales de la especie, o bien por algún agente externo, como el calor en el agua es causado por el fuego. Por consiguiente, si la misma existencia de una cosa se distingue de su esencia [por lo menos en sentido lógico, como evidentemente se distinguen en las criaturas], es preciso que aquella existencia sea causada, o bien por algún agente exterior, o por los solos principios esenciales de la misma cosa. Pero es imposible que la existencia sea causada por los solos principios esenciales de la cosa, pues ninguna cosa puede ser causa de su existencia, si tiene existencia causada. Por consiguiente, es preciso que la cosa cuya existencia es distinta [por lo menos lógicamente] de su esencia, tenga la existencia causada por otro agente. Pero esto no se puede decir de Dios, porque llamamos Dios a la primera causa eficiente. Es, por tanto, imposible que en Dios una cosa sea la existencia y otra la esencia [ni siquiera en sentido lógico].»

«La existencia es actualidad [por lo menos en sentido lógico] distinta de toda forma o naturaleza; porque la bondad, o la humanidad, no *es significada* como actual, sino en cuanto *se significa* que existe (1). Por consiguiente, es preciso que la existencia se compare a la esencia que sea distinta de ella [por lo menos en sentido lógico], como un acto a la potencia. Y como en Dios no hay nada potencial [ni siquiera en sentido lógico], como ya hemos visto, q. 2, a. 3, se deduce que en él no es la esencia cosa distinta [ni siquiera en sentido lógico] de su existencia.»

(1) Subrayamos nosotros.

«Así como la cosa que tiene fuego, y no es fuego, es ígnea por participación, así también lo que tiene existencia, y no es existencia [aun en sentido lógico], es existente por participación... Por consiguiente, si (Dios) no fuese su existencia [aun en sentido lógico], sería existente por participación y no por esencia [como el *animal*, v. gr., es *racional* por participación y no por esencia, identificándose realmente con una racionalidad].»

FRANCISCO MARXUACH.

BIBLIOGRAFIA

Aperçus de Philosophie thomiste et de propedéutique. R. P. Thomas Pègues, O. P. (XXIII.—446)-4.°,-1927. Andre Blot, editeur. Paris, rue de la Salpètrière, 6.

Con razón ha dicho Su Santidad Pío XI que «Tomás de Aquino había recibido el carisma del pensamiento, y que nadie enriquece y forma el espíritu como él». Además, los Sumos Pontífices han manifestado repetidas veces su voluntad de que la *Suma* fuese el libro de texto de teología en las universidades y seminarios, debiéndose ésta completar con otro libro que contuviese la parte positiva, histórica y polémica. Para cooperar a esos deseos de la Iglesia, el P. Pègues está publicando una edición de la *Suma*, de fácil manejo y accesible a todas las fortunas. Mas para comprender la teología del santo Doctor es necesario saber la filosofía de que hace uso constantemente en la *Suma*, y que no es otra sino la que el mismo Santo enseña en sus comentarios a la filosofía de Aristóteles. Para hacer, pues, accesibles esos comentarios, se propone el P. Pègues hacer una edición cómoda de ellos.

Mas entretanto que sale esa edición, dice el P. Pègues, «nos atrevemos a ofrecer a los profesores de filosofía tomista el modesto volumen de nuestras conferencias, como instrumento de trabajo para sus discípulos y como auxiliar de los libros de texto, más detallados y técnicos, pero menos preocupados, tal vez, de resumir en sus grandes líneas, y según su disposición orgánica, el pensamiento auténtico y puro de Aristóteles, visto a la claridad luminosa de la interpretación tomista.

»Estas conferencias no forman un tratado propiamente dicho de filosofía tomista y de propedéutica, y por eso no tienden a suplantar o a reemplazar los excelentes manuales que se usan en las universidades y seminarios. Nuestra ambición se limita a presentar una exposición sumaria, aunque suficiente, según creemos, para introducir en lo que podríamos llamar el alma del pensamiento aristotélico-tomista

y para facilitar la lectura y estudio de la *Suma teológica* y de las otras obras de Santo Tomás en su texto original.

»El carácter mismo de notas redactadas con el fin de que sirviesen de temas para conferencias, que se habían de tener ante un auditorio extraño y extremadamente variado, nos ha obligado a esmerarnos en la claridad, orden y sencillez de la exposición, para que todos encuentren puesto a su alcance este primer alimento intelectual, destinado a hacer saborear más largamente el pan de la doctrina, que se ha de ir a buscar directamente en las obras teológicas de Santo Tomás, y, sobre todo, en la más excelente de todas ellas, que es la *Suma teológica*.

»Hemos atendido de una manera particular a hacer resaltar lo que puede la razón por sí misma y lo que es propio de orden de las cosas: consideraciones ambas que son las más importantes en la filosofía aristotélica, ya se la considere en sí misma, ya se la considere como una preparación para la teología. La sana razón proclama, en contra de la filosofía kantiana, que la razón práctica depende de la razón pura, y no al revés. Por esto la filosofía atistotélico-tomista se esfuerza por estudiar en primer lugar lo que la razón pura dice acerca del orden de las cosas, y sobre el orden de las cosas conocido por la razón pura, asienta el orden de las acciones morales en el dominio de la razón práctica.

»El orden de las acciones morales, bajo su triple aspecto de Etica, Económica y Política, se apoya todo entero en el fin del individuo humano y en la manera como éste ha venido al mundo. Con esta doble consideración se posee la llave de oro que permite resolver con perfecta armonía el eterno problema de las relaciones entre el individuo y la sociedad, desnaturalizadas caprichosamente en las doctrinas de la filosofía moderna, sobre todo desde Rousseau. Hemos puesto particular cuidado en este punto esencial de doctrina, que, según acabamos de decir, es la base de toda esta parte de la filosofía.

»También hemos reducido la propedéutica al punto esencial o central de donde deriva lo demás, y que simplifica maravillosamente toda esta disciplina; tal es la consideración de la sociedad católica, única en el mundo e incomparable con ninguna otra, que constituye el hecho católico bajo la razón de testigos que dan un testimonio presentado como divino, y de fieles que aceptan ese testimonio tal y como lo presentan los testigos.»

Así que el P. Pègues nos presenta bajo un mismo plano, diseñado por la razón especulativa, el bosquejo de una filosofía de los seres, de la acción moral y de la apologética de la religión revelada.

«Nuestro deseo, añade, es que estos bosquejos contribuyan en algo a que se conozca el pensamiento filosófico de Aristóteles, interpretado a la luz de Santo Tomás, ya entre los que no se dedican a la escolástica, ya entre las juventudes de las universidades y seminarios, y a facilitar a todos el acceso a la obra maestra por excelencia del ingenio humano puesta al servicio de la fe, cual es la *Suma* y toda la labor teológica de Santo Tomás de Aquino.»

El autor sigue en todo las opiniones que se dicen tomistas; es fácil adivinar que no consentimos en todas ellas con él; mas como el autor ni las discute ni hace sobre ellas nuevas investigaciones, tampoco será necesario que nosotros las examinemos en particular.

J. M. Hellín.

Tractatus de Gratia Christi, auctore Joanne Muncunill, e Societate Jesu (Typis librariae religiosae, Barcinone 1927).

Me gusta la brevedad de la nota primera correspondiente a lo que, en obras análogas, suele ser la bibliografía. Digo suele ser, porque aquí de propósito quiere no serlo, y sólo es un presentar por sus nombres a los autores de quienes más se ha servido el P. Cierto, que es un poco parco en este autorizarse, como suele hacerse, con los nombres y obras de otros escritores. Que ni siquiera menciona a San Agustín, de quien en todo el decurso de la obra tanto ha de servirse.

No sé si en esto hay algo reprensible, pero al menos es mucho más tolerable esta parsimonia, que el extremo contrario de recordar obras y autores que no había para qué recordar. Por ejemplo, los autores racionalistas más famosos en una obra católica sobre los Dones del Espíritu Santo.

Pues la sinceridad de esta breve nota es encantadora. Los 25 autores que ahí se nombran vienen repetidísimas veces mencionados en la obra. Pero lo que mejor impresión aquí causa es el cumplido elogio que en pocas palabras tributa el autor al tratado, también *de Gratia*, publicado asimismo en España en estos últimos años por el P. Beraza. Se ve que no teme la sombra que pueda hacer a su nueva obra, y

que no hay ni pizca de emulación donde, miradas las cosas de tejas abajo, podía presumirse. Y en las 58 veces que en el cuerpo de la obra cita el P. Muncunill al P. Beraza, ofreciéndose la ocasión, repite las muestras de benevolencia y aprecio hacia el mismo.

Naturalmente, trayendo entre manos la obra del P. Beraza (1), esto nos lleva a juzgar la nueva obra por comparación con la ya conocida y tan alabada.

Desde luego consta que no se halla en la obra del P. Muncunill una bibliografía tan extensa como la que encabeza la del P. Beraza. El tratado del primero no está tan desarrollado como el del segundo, no desenvuelve tanto los argumentos positivos; en ocasiones tampoco se extiende tanto en el proponer y soltar las dificultades de los adversarios; pero las condiciones de este nuevo tratado *de Gratia* permitirán muy bien que alguno aplique a su autor lo que éste afirma de Beraza, a saber, *qui eximium de Gratia Christi tractatum et doctrinae plenitudine, et expositionis claritate et probationum soliditate et indifficultatibus solvendis solertia exaravit.* Porque resaltan en este escrito las mejores propiedades que debe tener un excelente libro de texto a propósito para grandes seminarios, o para colegios de intensa formación teológica, o para quien quiera perfeccionarse en la ciencia teológica, que ya posee de alguna manera. Así, se recomienda este libro de texto por su brevedad en el exponer las múltiples opiniones que hay que tener presentes, y suficiente indicación de las mismas para formarse la idea propia de cada una. A esto va unida la claridad o determinación en las censuras y grado de certeza o probabilidad en las diversas proposiciones que se defienden, siendo muy mirado el autor en no condenar lo que de algún modo continúa siendo probable entre los teólogos católicos. Defensor acérrimo del modo de ver de la Compañía de Jesús en la antigua y famosa cuestión *De auxiliis gratiae,* es de ver su moderación en el tomar parte en debate siempre tan candente.

Pero más que nada recomiendan este libro de texto la concisión, claridad y buena elección de las argumentaciones, que forman como la trama o substancia de toda la obra. Generalmente hablando, las au-

---

(1) Se escribe esto en el Seminario Regional Campano y Escolasticado de la Compañía de Jesús, de Nápoles, donde se usa como libro de texto el *Tractatus de Gratia Christi* del P. Beraza.

toridades de la Escritura que se aducen vienen acompañadas de brevísima, o de ninguna explicación, y ordinariamente también, dado el acierto en escogerlas, este es el procedimiento más pedagógico, contentándose con poner ante los ojos del lector las afirmaciones de la Revelación sin largos desenvolvimientos exegéticos que abruman la memoria y quitan la confianza en la misma probabilidad o evidencia del sentido obvio de las sagradas páginas. Semejante juicio merece la manera concisa de proponer la tradición o tendencia de la misma.

Mas en esta materia de los textos de los Santos Padres es acaso excesiva la concisión, que hace que se dejen olvidadas circunstancias de los lugares citados que podrían dar mayor realce y aumentar el valor probatorio de los mismos textos aducidos. Por ejemplo, en la primera tesis, para probar que la pía afección o inspiración de la voluntad pertenece formalmente a la gracia excitante, se sirve, entre otros pasajes de San Agustín, del *Tract. 26 in Joann.*, y se contenta con aducirlo como sigue: *Et alibi* (se suple, dice): *Videte quomodo trahit Pater; docendo delectat non necessitatem imponendo.* Ahora bien: el contexto del Santo Doctor rebosa vida, y todo él convence de lo mismo, que, sin necesidad de recordar las palabras materiales del mismo, su lectura sabe, por decirlo así, a deleite de la voluntad en la vocación divina, y deja la más íntima convicción de que este deleite o afección de la voluntad forma muchas veces, en sentir de San Agustín, la mejor parte de la gracia excitante, que es la divina vocación. Mas con aquellas pocas palabras aducidas, aunque vea uno su fuerza, queda con un juicio fundado en letra muerta, que admite como a beneficio de inventario que ya querrá decir esto el Santo mencionado.

Pero en lo que más descuella la obra del P. Muncunill es en los argumentos de razón y en la solución de las dificultades. Aquí se ve el pleno dominio del autor sobre las verdades que expone y sobre la Teología en general; dominio en la síntesis teológica, tanto más apreciable cuanto más rara vez se presenta. Nos complace en estos argumentos la seguridad en la afirmación clara, y que no sea preciso, de ordinario al menos, volver sobre las partes de la prueba con un *probo maiorem* y otro *probo minorem*, o lo que es peor, repetir las pruebas de la nueva mayor y de la nueva menor, como no pocas veces acaece en libros de texto. En semejante multiplicación de raciocinios, que el P. Muncunill evita en cuanto se puede, se experimenta que la excesiva distinción es causa de confusión.

Y, pues, hemos empezado este análisis con la comparación con el tratado *de Gratia* del P. Beraza, vamos a concretar la misma comparación en una parte de los mismos tratados, en que no nos cabe duda que el del P. Muncunill aventaja al del P. Beraza. Es precisamente la parte aludida lo culminante en la exposición y defensa del sistema de la Compañía de Jesús acerca de la gracia eficaz. El P. Beraza, que sin duda había enseñado esta parte de la Teología sirviéndose como de libro de texto de los Wirceburgenses, como también con esta circunstancia la había enseñado el P. Muncunill, no supo desentenderse de cierto pesado tecnicismo, introducido por aquéllos en este punto.

Nos referimos a la terminología del n. 379 de los Wirceburgenses en este tratado, que en la gracia eficaz distingue como constitutivos suyos la *infallibilitas connexionis obiectivae*, la *infallibilitas cognoscitiva* y la *infallibilitas affectiva*, división que ha servido de base al P. Beraza para la defensa del sistema, mediante tres poposiciones, que empiezan de esta simétrica manera: a) *Efficacia gratiae, sumpta praecise secundum infallibilitatem connexionis obiectivae...* (p. 555). b) *Efficacia gratiae, sumpta praecise secundum infallibilitatem cognoscitivam...* (p. 563). c) *Efficacia gratiae, sumpta praecise secundum infallibilitatem affectivam...* (p. 569). Aquí hay, sin duda, mucha reflexión, y no falta cierto colorido científico a gusto de muchos; pero en esto se sacrifica la claridad a la expresión. ¡Cuántas palabras inútiles no hay que gastar para poner un poco en claro lo que esa simetría de términos quiere decir! Mucho más claro y asequible al común de los mortales es, dejando aparte ese juego de infalibilidades, explicar lo principal de la gracia eficaz, diciendo con el P. Muncunill (p. 284): *Deus gratiam efficacem tribuit cum cognitione eventus, quam per scientiam mediam habet, et per decretum efficax benevolum; ideoque gratia efficax est speciale Dei beneficium.* Y prescindiendo ya de la comparación entre dichos autores, que mucho me temo que parezca odiosa, añadiré algún pormenor a propósito de este mismo extenso capítulo *De Gratia efficaci.* En él (pp. 292-297) defiende con mucha razón, pero con mucha modestia, la buena fama de gran teólogo católico del P. Molina, contra el cual fué injusto el Padre Norberto del Prado en su obra *De Gratia et Libero arbitrio.* Ni carece de interés el *Scholion de Sententia F. Norberti del Prado circa conciliationem gratiae efficacis cum libero arbitrio* (págs. 262-266). Porque en él, encontrando que dicho Padre llega en

su exposición de la gracia eficaz a lo que ha llamado la verdad fundamental de la filosofía cristiana, que en sentir del P. del Prado es que en las criaturas la esencia concreta se distingue realmente de la existencia, el P. Muncunill, para ser eficaz en su respuesta y crítica de una proposición tan dudosa como bonitamente calificada, estampa el decreto con el cual el papa Benedicto XV prohibe que en la Compañía de Jesús se defienda como verdad fundamental de la filosofía cristiana dicha proposición, que, por no llamarla falsa como la juzga, la califica de dudosa y de poca importancia.

En este mismo capítulo (pp. 290-291) hay una información que muchas veces se siente faltar en teólogos, por otra parte muy recomendables. Es acerca de la legislación de la Compañía de Jesús, que ha hecho tan compacta la unión de sus filósofos y teólogos en contra de la predeterminación física.

Además, el art. 5, *Quid de gratia senserint S. Augustinus et S. Thomas*, tiene novedad, por proponerse en él gran número de dificultades tomadas de la obra del P. del Prado, antes citada. Las cuales tienen esta ventaja, que, por la facilidad con que se sueltan, confirman el molinismo o suarismo que combatían. Nos llama aquí la atención el n. 491, *Obi. 9.ª*, que dice así: *Doctrina Concordiae P. Molina est* (1) *semipelagiana, ideoque contraria S. Augustino. Ergo...* Y he aquí la respuesta, verdaderamente escolástica: *Nego ant.; ex dictis enim supra abunde constat Molinam viribus naturalibus nihil tribuere in ordine ad salutem...* Y con esta simple posesión de la verdad se consuela, aunque ya ve y siente el P. Muncunill que el adversario no es justo ni legal en su impugnación de Molina y sistema seguido por el mismo P. Muncunill y generalmente por los teólogos de la Compañía de Jesús.

Sorprenderá acaso la seguridad y aplomo con que afirmamos lo que ve y siente contra el P. del Prado el P. Muncunill. Pues para quitar la sorpresa, vaya el siguiente hecho. El año 1909 un discípulo del P. Muncunill entretuvo sus ocios escolares trazando una refutación de la obra, entonces reciente, del P. del Prado, *De gratia et Libero arbitrio*. En esta refutación manuscrita se formulaban juicios enérgicos contra el proceder del P. del Prado, contra su libertad de censurar con acrimonia y a despecho de las leyes eclesiásticas, que se lo pro-

(1) Aquí, en nota (2) se precisa el lugar de la obra del P. del Prado, en que de tan importuna manera se arguye.

hibían, la doctrina contraria, y a sus autores, *quorum laus in Ecclesia est.* El manuscrito, para lo que pudiera servir, tuvo que ser puesto bajo la censura del profesor *De Gratia*, esto es, del P. Muncunill, el cual aprobó el escrito, o sea, aprobó como bien fundados sus juicios contra el autor *De gratia et Libero arbitrio.* Pero advirtió que era mejor que aquello no se publicase; se entendía *pro bono pacis.* Aquel discípulo es quien escribe ahora que el P. Muncunill ve y siente que el adversario no es justo ni legal en su impugnación.

Otra nota importante e interesante en el exponerse el sistema de la Compañía de Jesús es la del n. 509, que versa sobre el sentir de San Francisco de Sales, doctor de la Iglesia, que vió nacer y aprobó el sistema. Pero lo particular de la nota no es que recuerde la felicitación del Santo al P. Lesio, uno de los principales expositores del congruísmo, sino que aproveche en confirmación del mismo sistema las alabanzas tributadas a la doctrina de San Francisco de Sales en esta materia por el Pontífice reinante con ocasión del tercer centenario de la muerte del Santo en 1923.

Finalmente, en el declarar que *S. Thomas contrarius est gratiae physice praedeterminanti*, aunque no halla para probarlo tantos pasajes del Santo como halló para probar lo contrario el P. Norberto del Prado, nos parece eficaz, y creemos que muchos de los que no siguen todo el sistema defendido por el autor estarán con él de acuerdo en este particular.

Por lo demás, a pesar de la gran cohesión de todas las partes del tratado, se puede notar alguna imperfección, como la siguiente. En el n. 93 defiende que la gracia excitante no influye físicamente en el acto saludable, y, consiguientemente, a partir del n. 98, enseña que en el hombre privado de hábitos sobrenaturales *(per se infusis)*, el principio que produce físicamente los actos saludables es la divina Omnipotencia. Hasta aquí muy bien. Mas a partir del n. 243, para declarar más la doctrina contra el pelagianismo de todos los matices, vuelve sobre la materia más de propósito, y en la tesis principal que propone (p. 144), afirma que todo acto saludable requiere la gracia como causa física. Aquí nos sorprende que no haya advertido en los preámbulos de la tesis que esta gracia, causa física del acto saludable, puede ser, como más tarde (p. 155) dará a entender, el mismo concurso sobrenatural de la divina Omnipotencia, en consonancia con lo dicho en el n. 98, y precediendo la gracia excitante como causa moral, según

el n. 93. La tesis de la p. 475, *Gratia sanctificans facit homines Deo gratos et amicos, et hoc ex natura sua et physice*, parece que determina poco el sentido, que, si no nos engañamos, se debe entender no tan sólo como causa eficiente, como raíz de la caridad, sino como forma que confiere inmediatamente el título y la realidad de amigo de Dios. Hubiésemos deseado encontrar en este punto explicada la diversidad de opiniones que no se propone.

Pero estas y semejantes imperfecciones, que acaso puedan hallarse en este tratado, no impiden que la obra del P. Muncunill sea excelente para el objeto que se propuso el autor, comoquiera que resulta ser un utilísimo libro de texto, que, sin extenderse excesivamente, abarca en toda su plenitud la hermosura de verdad católica que se comprende con el título propio de *Tractatus de Gratia Christi*.

Luis Teixidor.

Obras recibidas en la Redacción.

D'Ars, Jacques, *L'Etoile du Carmel ou Vie de Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus.*-(184)-8.°-1927. Subirana, Puertaferrisa, 14, Barcelona.

Cappello, Félix M., S. J. Prof. in Pontificia Universitate Gregoriana et in Pontificio Instituto Orientali. *Tractatus Canonico Moralis de Sacramentis iuxta Codicem Iuris Canonici. Pars. I.-De Poenitentia.* Vol. II-(896)-4°-1926. Taurinorum Augustae Ex Officina Libraria Marietti, Romae, apud bibliopolam Marietti in «Piazza Minerva, 70-73»; aut aedes Univ. Gregorianae in «Via del Seminario, 120.»

Cappello, Félix M., S. J., Prof. in Pontificia Universitate Gregoriana et in Pontificio Instituto Orientali. *Tractatus Canonico-Moralis de Sacramentis. De Matrimonio.* Accedit Appendix De iure matrimoniali Orientalium. Editio altera emendata et aucta.-Vol. III-(988)-4.°-1927. Taurinorum Augustae Officina Libraria Marietti, Romae, apud Bibliopolam Marietti in «Piazza Minerva, 70-73»; aut aedes Univ. Gregorianae in «Via del Seminario, 120».

Dorsch, Aemil, S. J., *Institutiones theologiae fundamentalis*, volumen III. *De inspiratione S. Sripturae.*-(489)-4.°-1927. Oeniponte, Typis et sumptibus Feliciani Rauch.

Duportal, Marguerite, *De la Souffrance, Comment porter sa croix,* en face de Dieu, en face des autres, en face de soi-même.-(264)-8.°-1927. Subirana, Puertaferrisa, 14, Barcelona.

Fillion, L.-*C. L., Vida de Nuestro Señor Jesucristo.* Traducción del R. P. Victoriano M. d. Larrainzar, O. M. C. Volúmenes I.-(487)-1925; II.-(368)-1925; III.-(598)-1926; IV.-(496)-1927.-4.° Biblioteca Bíblica. Editorial Voluntad. Alcalá, 28, Madrid.

Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wisaenschaften Philosophisch-philologische und historische Klasse XXXII. Band. 7. Abhandlung. Nouaufgefundene Pariser Quaestionen Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entuicklungsgange Untersuchungen und Texto von Martin Grabmann Vergetragen am 4 Dezember 1926.-(124)-4.°-1927. Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaten in Kormission des Verlaga R. Oldenbourg Munchen.

GÜELL VÍCTOR, *Sch. P., El porqué de mi fe.* Conferencias científico-religiosas. Segunda edición.-(279)-4.°-1927. Editorial políglota. Petritxol, 8. Barcelona.

IOSEPH A SPIRITU SANCTO, Carmelita Discalceatus Lusitanus (1609-1647), *Enucleatio Mysticae Theologiae S. Dionisii Areopagitae Episcopi et Martyris per Quaestiones et resolutiones Scholastico-Mysticas.* (XXXI-48)-4.°-1927. Editio Critica A P. Anastasio A. S. Paulo, Analista et Chartulario eiusdem Ordinis Accuratissime exarata. Apud Curiam Generalitiam. Corso d'Italia, 38. Romae (34).

JARDI, FR. ANTONIO DE LA C., O. F. M., *Los Ayunos y Abstinencias de los religiosos* según las Leyes del Derecho Canónico, la Teología Moral, los Indultos de España y América latina y las Reglas y Constituciones respectivas. Segunda edición.-(68)-16.°-1927. Editorial Seráfica, Vich.

JARDI, FR. ANTONIO DE LA C., O. F. M. *Tratado práctico de la Ley de Ayuno y Abstinencia*, aplicada a los fieles y expuesta según las disposiciones del Derecho Canónico, la doctrina de la Teología Moral y los Indultos de España y América latina. Segunda edición.-(48)-16-1927. Editorial Seráfica, Vich.

JÖRGENSEN, JUAN, *El Peregrino Franciscano.* Versión autorizada del P. JOSÉ TREPAT Y TREPAT. O. M. F., Licenciado en Sagrada Escritura. (329)-4.°-1927. Editorial Seráfica-Vich.

HASENÖHRL, O. F. M., *Meditaciones sobre la Regla y Vida de los Frailes Menores*, en unión con el Año Eclesiástico. Traducidas al castellano por el R. P. LEÓN VILLUENDAS, O. F. M., de la provincia de Valencia. Tomo IV-(367)-4.°-1927. Editorial Seráfica-Vich.

HONTHEIM IOS., S. J., *Theodicea sive Theologia naturalis.*-(332)-8.°-1927. Herder. C., Friburgi Brisgoviae.

KEMPIS, FR. TOMÁS, *Imitación de Cristo.* Traducción española de FR. LUIS DE GRANADA. Sexta edición.-(479)-16.°-1926. Librería Herder, Barcelona, Balmes, 30.

KNECHT, ILMO. SR. DR. D. F. J., Obispo auxiliar que fué de Friburgo, *Comentario práctico de Historia Sagrada*, dos tomos.-(536, 640)-8.°-1927-114 láminas y dos mapas. Segunda edición. Traducido del alemán por el P. J. ROJAS, S. J. Herder & C.ia, Libreros-Editores Pontificios. Friburgo de Brisgovia (Alemania).

Beitrâge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters Texte und Untersuchungen Begrondet von Clemens Baeumker.

In Verbindung Mit Franz Kardinal Ehrle, S. J., Matthias Baumgartner, Ludwig Baur, Joseph Geyser und Franz Pelster, S. J. Herausgegeben von Martin Grabmann.

Band XXVI. Joseph Koch: *Durandus de S. Porciano*, O. P. Forschungen zum streit um Thomas von aquin zu beginn des 14. Jahrhunderts. I. Teil Literargeschicht. Liche Grundlegung. (XIII-436)-4.°-1927. Münster i. W. Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung.

Kortleitner, Franciscus Xav., *Commentationes biblicae*. I. *De religione populari Israelitarum*.-(61)-4.°-1927; II. *De Judaeorum in Elephantine-Syene colonia eiusque rationibus cum vetere testamento intercedentibus*.-(61)-4.°-1927. Oeniponte, Typis et sumptibus Feliciani Rauch.

Leseur, Elisabeth, *Cartas sobre el sufrimiento*. Traducción de María Aurora Balari, precedidas de un prefacio del R. P. J. Hébert, O. P.-(427)-8.°-1927. Editorial Políglota, apartado 527, Barcelona.

Maire Elie, aumonier au collège Stanislas, *Le baiser de Saint François et de Saint Dominique*.-(103)-8.°-1927. P. Lethielleux, París. Subirana, Puertaferrisa, 14, Barcelona.

Merino Movilla, Eugenio, *Flores de mi Patria*. Lecturas recreativas para fomentar la sólida piedad en las niñas del Colegio.-(271)-4.°-4 pesetas en rústica y 5,50 en tela. Editorial Políglota, Petritxol, 8, Barcelona.

Excmo. e Ilmo. Sr. Obispo de Oviedo, *La irreligión de los hombres*. Carta pastoral que dirige a sus diocesanos en la Cuaresma de 1927.-(70)-4.°-1927. Imprenta y Fotograbado *El Carbayón*, calle de Uria, 27, Oviedo.

Pastor, Ludovico, *Historia de los Papas desde fines de la Edad Media*. Tomo VI. *Historia de los Papas en la época de la reforma y restauración católica: Julio III, Marcelo II y Paulo IV* (1550-1559). Versión de la cuarta edición alemana por José Monserrat, de la Compañía de Jesús. Volúmenes XIII y XIV.-(437, 438)-4.°-1927. Barcelona, Gustavo Gili, editor.

Pégues, Thomas, O. P., Maitre en théologie, régent des études a l'école théologique de Saint Maximin, *Aperçus de Philosophie thomiste et de propedéutique*, précédés d'une lettre de Mgr. Riviére Archevêque d'Aix.-(XXIII-446)-4.°-1927. André Blot, editeur.

René Bazin, de la Academia francesa, *Hijos de la Iglesia*.-(138)-4.°-1927. Editorial Voluntad, S. A., Gaztambide, 3, Madrid.

Schuster, I., Abbate del Sacro Monastero di San Paolo, *Liber sacramentorum*, note storiche e liturgiche sul Messale Romano. I Santi nel Mistero della Redenzione. (Le Feste dei Santi dall'Ottava dei Principi degli Apostoli alla Dedicazione di S. Michele).-Vol. VIII-(293)-4.°-1927. Torino-Roma. Casa Editrice Marietti.

Visitas a Jesús Sacramentado. Escrita por Sor Teresa de Jesús Giner, que murió en olor de santidad en el Convento de Agustinas Canonesas de San Cristóbal, de Valencia, el año 1914. Tercera edición.-(103)-16.°-1927. Editorial Seráfica, Vich.

Sepieter, Abbé G., *La doctrine Catholique tirée des Oeuvres de Bossuet*.-(532)-8.°-1927. Subirana, Puertaferrisa, 14, Barcelona.

Zaragüeta Bengoechea, Juan, *El Cardenal Mercier, académico honorario (1851-1926). Su vida. Su orientación doctrinal.* Necrología leída en las sesiones del 7, 14 y 21 de diciembre de 1926.-(148)-4.°-1927. Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.

Crónica de la Asamblea Regional Mariana, celebrada en Valencia los días 15, 16 y 17 de mayo de 1923, con motivo de la Coronación Pontificia de la imagen de Nuestra Señora de los Desamparados. (683)-4.°-1925. Tipografía Moderna, a cargo de Miguel Jimeno, Primado Reig, 9, Valencia.

Florecillas del Glorioso Padre San Francisco y sus Frailes. Edición popular; la más completa; 32 artísticas ilustraciones de José Segrelles, dibujadas ex profeso para esta edición; traducida y ordenada por el P. José Nóvoa, O. F. M.-(416)-4.°-1927. Editorial Seráfica, Vich.

Novena en honor del Seráfico Padre San Francisco de Asís. Quinta edición.-(52)-16.°-1927. Editorial Seráfica, Vich.

INDICE DEL TOMO VI

ARTICULOS

Derecho de San José a la protodulía..	Hormaeche, F.....	4
Teólogos extranjeros formados en España.....	Pérez Goyena, A.....	38
Más acerca del decreto de Eugenio IV para los armenios y el sacramento del Orden.....	Quera, M.....	54
¿No cabe fe divina en ningún virtual inclusivo antes de su explicación infalible dada por la Iglesia?.....	Elorriaga, A. M.....	113
Hacia nuestra predicación tradicional.....	Pérez, Q.....	134
Cuestiones cuolibéticas de la Biblioteca Capitular de Tortosa.....	March, J. M.....	151
Más acerca del decreto de Eugenio IV para los armenios y el sacramento del Orden.....	Quera, M.....	157
Del Hylemorfismo.....	Ibero, J. M.....	226
Algunas controversias sobre el «Liber Pontificalis».....	March, J. M.....	258
Teólogos extranjeros formados en España.....	Pérez Goyena, A.....	281
Una cuestión lexicográfica: El uso de la palabra JUSTICIA ORIGINAL, en Santo Tomás de Aquino.....	Teixidor, L.....	337
¿No cabe fe divina en ningún virtual inclusivo antes de la declaración infalible de la Iglesia?.....	Elorriaga, A.....	377
Valor de las formas dialécticas según Balmes.....	Florí, M.....	400

BOLETINES

		Págs.
Boletín de Sagrada Escritura.....	Bover, J. M.....	76
Boletín de Historias Eclesiásticas Españolas.....	Pérez Goyena, A.....	171
Boletín de Sagrada Escritura.....	Bover, J. M.....	186
Boletín de Teología Escolástica.....	Hellin, J. M.....	302
Boletín de Sagrada Escritura.....	Bover, J. M.....	415

NOTAS Y TEXTOS

¿Definiciones «Ex Cathedra» olvidas?.	Segarra, F.....	96
Doctrina Sancti Thomae circa concursum Dei cum causis secundis...	Marxuach, F.....	208
Episodio curioso en un acto teológico celebrado en Salamanca.....	Pérez Goyena, A.....	213
«No... Es para ejercitarnos en la paciencia y obediencia» (H. Bremond).	Segarra, F.....	326
Un fragmento de la «Vetus Latina» (Act. I, 15-26) en un epistolario del siglo XIII.....	Bover, J. M.....	331
El antitomismo del P. Suárez.....	Marxuach, F.....	429

BIBLIOGRAFIA

La Reaction Wesléyenne dans l'Evolution protestante. (M. Piette).....	Bayle, C.....	104
Elementa philosophiae Aristotelico-Thomistae. (J. Gredt).....	Pereda, J.....	106
Handbuch der katholischen Missionen (B. Arens).....	Gil, H.....	109
Sancti Thomae in Metaphysicam Aristotelis Commentaria (Ed. Cathala-Egan).....	Pérez Goyena, A.....	111
De Meditatione universali B. M. Virginis quoad gratias, auctore (J. Bittremieux).....	Bover, J. M.....	218
Compendium Liturgiae sacrae in Mis-		

		Págs.
sae celebratione et Officii recitatione (Jos. Aertnys).....	Solá, D.....	223
Divi Thomae Aquinatis Ordinis Praedicatorum Summa Theologica in breviorem forman redacta, usui seminariorum aptata.....	Pérez Goyena, A.....	335
Theodicea sive Theologia naturalis..	Marxuach, F.....	336
Aperçus de Philosophie thomiste et de propedéutique XXIII (T. Pègues, O. P.).....	Hellín, J. M.....	433
Tractatus de Gratia Christi (J. Muncunill, S. J.).....	Teixedor, L.....	435

INDICE

DE LOS PRINCIPALES TRABAJOS

(ARTICULOS, BOLETINES, NOTAS Y TEXTOS)

PUBLICADOS EN LA REVISTA

"ESTUDIOS ECLESIASTICOS"

DURANTE LOS SEIS AÑOS DE SU EXISTENCIA

1922 - 1927

INDICE

DE LOS PRINCIPALES TRABAJOS (ARTICULOS, BOLETINES, NOTAS Y TEXTOS) QUE SE HAN PUBLICADO EN LA REVISTA DURANTE LOS SEIS AÑOS DE SU EXISTENCIA

TOMO I

Artículos y Boletines

"Mujer, he ahí a tu hijo."—El capítulo XII del Apocalipsis y el capítulo III del Génesis.—**Bover, J. M.**, *profesor de Sagrada Escritura en el* Colegio Máximo *de Sarriá (Barcelona).*

El patriarcado de las Indias Occidentales.—**Frías, L.**, *escritor, correspondiente de la Real Academia de la Historia, Loyola (Guipúzcoa).*

El derecho consuetudinario y sus aplicaciones en la legislación.—**Mostaza, M.**, *profesor de Derecho canónico en la* Pontificia Universidad Gregoriana, *Roma.*

El ministerio de San Pablo en Antioquía.—**Murillo, L.**, *profesor de Sagrada Escritura en el* Pontificio Instituto Bíblico, *Roma.*

Identidad del cuerpo mortal y resucitado.—**Segarra, F.**, *profesor de Teología en el* Colegio Máximo *de Sarriá (Barcelona).*

El "Eximio Doctor" y los críticos modernos.—**Ugarte de Ercilla, E.**, *escritor, Madrid.*

Boletín del Nuevo Testamento.—**Bover, J. M.**, *profesor de Sagrada Escritura en el* Colegio Máximo *de Sarriá (Barcelona).*

Boletín de Historia eclesiástica.—**García Villada, Z.**, *escritor, Madrid.*

Boletín teológico.—Literatura teológica en las oposiciones eclesiásticas antiguas.—**Pérez Goyena, A.**, *escritor, Madrid.*

Notas y Textos

Para la historia del paralelismo de la poesía hebrea.—El corazón de Jesús en la primitiva literatura cristiana.—**Bover, J. M.**, *profesor de Sagrada Escritura en el* Colegio Máximo *de Sarriá (Barcelona).*

Las obras de San Valerio, monje del Vierzo.—Nota sobre el origen y el autor del "Anima Christi".—**García Villada, Z.**, *escritor, Madrid.*

El Venerable Cardenal Belarmino defiende su doctrina y la santidad de San Ignacio de Loyola.—**March, J. M.**, *profesor de Historia eclesiástica en el* Colegio Máximo *de Sarriá (Barcelona).*

El censo de Quirinio. Apuntes de algunos datos recientes.—De Patrología. El "Dittochaeum" de Prudencio.—**Ogara, F.**, *escritor, Bilbao (Vizcaya).*

TOMO II

Artículos y Boletines

Los fundamentos de la Mariología en las epístolas de San Pablo.—Las

"Notas de la Iglesia", según el B. Belarmino.—La mediación universal de la "Segunda Eva" en la tradición patrística.—**Bover, J. M.**, *profesor de Sagrada Escritura en el* Colegio Máximo *de Sarriá* (*Barcelona*).

Significación de la forma del Sacramento de la Penitencia.—**Dalmau, J. M.**, *profesor de Teología en el* Colegio Máximo *de Sarriá* (*Barcelona*).

Una versión inédita del libro de Job.—**Diego, S.**, *profesor de Sagrada Escritura en la* Universidad Pontificia *de Comillas* (*Santander*).

El castigo de los hijos por los pecados de los padres.—**Fernández, A.**, *profesor de Sagrada Escritura en el* Pontificio Instituto Bíblico, *Roma*.

La escuela escriturística española juzgada por un eminente escriturista alemán.—**Galdos, R.**, *profesor de Sagrada Escritura en el* Colegio Máximo *de Oña* (*Burgos*).

La Vida de Santa Helia. ¿Un tratado priscilianista contra el matrimonio?—**García Villada, Z.**, *escritor, Madrid*.

Una obra inédita y desconocida de San Francisco de Borja.—**March, J. M.**, *profesor de Historia eclesiástica en el* Colegio Máximo *de Sarriá* (*Barcelona*).

Una tesis reciente sobre la concepción universalista del Evangelio en la edad Apostólica.—**Murillo, L.**, *profesor de Sagrada Escritura en el* Pontificio Instituto Bíblico, *Roma*.

Santa Teresa de Jesús y sus confesores.—**Pérez, Q.**, *escritor, Salamanca*.

La primera "Summa de Ecclesia".—La Escuela Baconiana en la Teología española.—**Pérez Goyena, A.**, *escritor, Madrid*.

La primera edición y las primeras falsificaciones del Instituto de la Compañía de Jesús.— **Portillo, E. del**, *escritor de* "Monumenta Historica Societatis Jesu", *Roma*.

Boletín de Teología Histórica.—Boletín de Historia Eclesiástica.—**García Villada, Z.**, *escritor, Madrid*.

Notas y Textos

Para la biografía de Fr. Luis de León.—**Abad, C. M.**, *escritor, Madrid*.

Los presbíteros-obispos de Efeso.—**Bover, J. M.**, *profesor de Sagrada Escritura en el* Colegio Máximo *de Sarriá* (*Barcelona*).

¿Existieron en Israel los sacrificios humanos autorizados por la ley? **Fernández, A.**, *profesor de Sagrada Escritura en el* Pontificio Instituto Bíblico, *Roma*.

Sobre la patria y la familia del Papa Pascual II.—**March, J. M.**, *profesor de Historia eclesiástica en el* Colegio Máximo *de Sarriá* (*Barcelona*).

TOMO III

Artículos y Boletines

Doctrina mística del V. P. Luis de la Puente.—**Abad, C. M.**, *escritor, Madrid*.

Pedro "Vicario" de JesuCristo. — **Bover, J. M.**, *profesor de Sagrada Escritura en el* Colegio Máximo *de Sarriá* (*Barcelona*).

Qué lugar debe ocupar la Criteriología en la enseñanza de la Filosofía escolástica.—**Dalmau, J. M.**, *profesor de Teología en el* Colegio Máximo *de Sarriá* (*Barcelona*).

La cultura literaria del clero visigodo.—**García Villada, Z.**, *escritor, Madrid*.

Proyecto de reforma de la Facultad de Filosofía en los centros de estudios eclesiásticos.—**Palmés, F. M.ª**, *profesor de Filosofía en el* Colegio Máximo *de Sarriá* (*Barcelona*).

Los profesores españoles de Teología en Roma.—Formación de un Indice expurgatorio español.—**Pérez Goyena, A.**, *escritor, Madrid.*
La forma del sacramento de la Extremaunción.—**Quera, M.**, *profesor de Teología en el* Colegio Máximo *de Sarriá (Barcelona).*
Observaciones a unas palabras del Rdo. P. Martín, O. P.—**Segarra, F.**, *profesor de Teología en el* Colegio Máximo *de Sarriá (Barcelona).*
"Los hondos de Taulero".—**Ugarte de Ercilla, E.**, *escritor, Madrid.*
Boletín canónico.—**Fuster, F.**, *escritor, Madrid.*
Boletín teológico.—**Pérez Goyena, A.**, *escritor, Madrid.*

Notas y Textos

Cartas y notas autógrafas del V. P. Luis de la Puente sobre algunos de sus libros.—**Abad, C. M.ª**, *escritor, Madrid.*
Un "Motu proprio" de Pío XI acerca de la enseñanza o magisterio de las ciencias bíblicas.—**Galdos, R.**, *profesor de Sagrada Escritura en el* Colegio Máximo *de Oña (Burgos).*
Nota a un artículo de Loewe sobre la fecha del códice toletano de la Vulgata.—Un sermón olvidado de San Justo, Obispo de Urgel.—**García Villada, Z.**, *escritor, Madrid.*
Más sobre Santa Tecla.—Las imágenes del P. Jerónimo Nadal y las Meditaciones sobre los Evangelios del P. Vivaldi.—**March, J. M.**, *profesor de Historia eclesiástica en el* Colegio Máximo *de Sarriá (Barcelona).*
Un compendio de la Suma casi desconocido.—¿Defendió Caramuel la falibilidad del Papa hablando "ex cathedra"?.—**Pérez Goyena, A.**, *escritor, Madrid.*

TOMO IV

Artículos y Boletines

Doctrina mística del V. P. Luis de la Puente.—**Abad, C. M.ª**, *escritor, Madrid.*
"Tanquam sponsus procedens de thalamo suo" (ps. 18, 6).—Un fragmento de San Lucas (22, 44 63) en un papiro (07) recientemente descubierto. — Tres códices tarraconenses de la Vulgata. — **Bover, J. M.**, *profesor de Sagrada Escritura en el* Colegio Máximo *de Sarriá (Barcelona).*
El Congreso tomístico de Roma (15-20 abril).—**Dalmau, J. M.**, *profesor de Teología en el* Colegio Máximo *de Sarriá (Barcelona).*
San Pedro Canisio, Confesor y Doctor.—**Galdos, R.**, *profesor de Sagrada Escritura en el* Colegio Máximo *de Oña (Burgos).*
Descripciones desconocidas de Tierra Santa en códices españoles.—**García Villada, Z.**, *escritor, Madrid.*
El P. Juan de Mariana considerado como teólogo.—San Pedro Canisio en la literatura española.—**Pérez Goyena, A.**, *escritor, Madrid.*
La Bula "Sacrae religionis" de Bonifacio IX.—**Puig de la Bellacasa, J.**, *profesor de Teología en el* Colegio Máximo *de Sarriá (Barcelona).*
El decreto de Eugenio IV para los armenios y el Sacramento del Orden.—El concilio de Trento y los Ordenes inferiores al Diaconado.—**Quera, M.**, *profesor de Teología en el* Colegio Máximo *de Sarriá (Barcelona).*
Boletín bíblico del Nuevo Testamento.—**Bover, J. M.**, *profesor de Sagrada Escritura en el* Colegio Máximo *de Sarriá (Barcelona).*
Boletín de Mariología asuncionista.—**Gordillo, M.**, *profesor de Teología dogmática comparada y Vicepresidente en el* Pontificio Instituto Oriental, *Roma.*
Boletín teológico-místico.—**Pérez Goyena, A.**, *escritor, Madrid.*
Boletín de filosofía religiosa.—**Ugarte de Ercilla, E.**, *escritor, Madrid*

Datos evangélicos sobre la identificación de Cafarnaún.—**Bover, J. M.,** *profesor de Sagrada Escritura en el* Colegio Máximo *de Sarriá (Barcelona).*

El Paraíso terrenal.—**Ibero, J. M.,** *profesor de Cosmología y Geología en el* Colegio Máximo *de Oña (Burgos).*

Recorriendo bibliotecas antiguas.—La vida de la venerable D.ª Marina de Escobar por el venerable P. Luis de la Puente. ¿Un ejemplar único?—**March, J. M.,** *profesor de Historia eclesiástica en el* Colegio Máximo *de Sarriá (Barcelona).*

La lección de Despedida del Cardenal Sáenz de Aguirre.—Una carta de San Pedro Canisio.—**Pérez Goyena, A.,** *escritor, Madrid.*

TOMO V

Artículos y Boletines

La Resurrección de Cristo en el magisterio de San Pablo.—El estado de Cristo glorioso según los escritos de San Pablo.—**Alonso Bárcena, F.,** *profesor de Teología en el* Colegio Máximo *de Granada.*

La epístola a los Gálatas. "Carta magna de la libertad cristiana".—**Bover, J. M.,** *profesor de Sagrada Escritura en el* Colegio Máximo *de Sarriá (Barcelona).*

¿Es divina la autoridad de la Iglesia en sus definiciones infalibles?—**Elorriaga, A. M.,** *profesor de Teología en el* Colegio Máximo *de Oña (Burgos).*

Estudio psicológico-experimental de la meditación de los principiantes.—**Encinas, A.,** *profesor de Filosofía en la* Universidad Pontificia *de Comillas (Santander).*

Flores de la Liturgia Asuncionista.—**Gordillo, M.,** *profesor de Teología dogmática comparada y Vicepresidente en el* Pontificio Instituto Oriental, *Roma.*

La ubicación en el Doctor Eximio.—**Hellín, J. M.,** *profesor de Filosofía en el* Colegio Máximo *de Granada.*

Cuestiones cuolibéticas de la Biblioteca Capitular de Tortosa.—**March, J. M.,** *profesor de Historia eclesiástica en el* Colegio Máximo *de Sarriá (Barcelona).*

Teólogos extranjeros formados en España.—**Pérez Goyena, A.,** *escritor, Madrid.*

Hacia nuestra predicación tradicional.—**Pérez, Q.,** *escritor, Salamanca.*

Boletín heresiológico. — Boletín teológico. — Boletín de historias eclesiásticas de España.—**Pérez Goyena, A.,** *escritor, Madrid.*

Alrededor del jansenismo y de Pascal.—**Ugarte de Ercilla, E.,** *escritor, Madrid.*

Notas y Textos

La epístola a los hebreos citada por San Ireneo.—**Bover, J. M.,** *profesor de Sagrada Escritura en el* Colegio Máximo, *de Sarriá (Barcelona).*

Una carta autógrafa inédita del P. Nicolás Alfonso de Bobadilla.—**Codina, A.,** *escritor de* "Monumenta Histórica Societatis Jesu", *Roma.*

El principio de identidad comparada, según Suárez.—**Dalmau, J. M.,** *profesor de Teología en el* Colegio Máximo *de Sarriá (Barcelona).*

La traducción hebreo-castellana del libro de Isaías en la Biblia Ferrariense y en la de la casa de Alba.—**Galdos, R.,** *profesor de Sagrada Escritura en el* Colegio Máximo *de Oña (Burgos).*

Una carta inédita y desconocida del P. Araoz.—Un nuevo códice manuscrito del "Liber Pontificalis".—March, J. M., *profesor de Historia eclesiástica en el* Colegio Máximo *de Sarriá (Barcelona).*
Un informe curioso de Campomanes.—Pérez Goyena, A., *escritor, Madrid.*
Acerca de una nota referente al Sacramento del Orden.—Quera, M., *profesor de Teología en el* Colegio Máximo *de Sarriá (Barcelona).*
¿Definiciones "ex cathedra" olvidadas?—Segarra, F., *profesor de Teología en el* Colegio Máximo *de Sarriá (Barcelona).*

TOMO VI

Artículos y Boletines

Derecho de San José a la protodulía.—Hormaeche, F., *profesor de Teología en la* Universidad Pontificia *de Burgos.*
Del Hylemorfismo.—Ibero, J. M., *profesor de Cosmología y Geología en el* Colegio Máximo *de Oña (Burgos).*
Algunas controversias sobre el "Liber Pontificalis".— March, J. M., *profesor de Historia eclesiástica en el* Colegio Máximo *de Sarriá (Barcelona).*
Una cuestión lexicográfica: El uso de la palabra "Justicia original", en Santo Tomás de Aquino.—Teixidor, L., *profesor de Teología en el* Colegio Máximo *de Posillipo (Nápoles).*
Valor de las formas dialécticas según Balmes.—Florí. M., *profesor de Filosofía en el* Colegio Máximo *de Sarriá (Barcelona).*
Boletín de Sagrada Escritura.—Bover, J. M., *profesor de Sagrada Escritura en el* Colegio Máximo *de Sarriá (Barcelona).*
Boletín de Teología Escolástica.—Hellin, J. M., *profesor de Filosofía en el* Colegio Máximo *de Granada.*

Notas y Textos

Doctrina Sancti Thomae circa concursum Dei cum causis secundis.—Marxuach, F., *profesor de Filosofía en el* Colegio Máximo *de Sarriá (Barcelona).*
Episodio curioso en un acto teológico celebrado en Salamanca.—Pérez Goyena, A., *escritor, Madrid.*
"No... Es para ejercitarnos en la paciencia y obediencia". (H. Bremond).—Segarra, F., *profesor de Teología en el* Colegio Máximo *de Sarriá (Barcelona).*
Un fragmento de la "Vetus Latina" (Act. I, 15-26) en un epistolario del siglo XIII.—Bover, J. M., *profesor de Sagrada Escritura en el* Colegio Máximo *de Sarriá (Barcelona).*
El antitomismo del P. Suárez.—Marxuach. F., *profesor de Filosofía en el* Colegio Máximo *de Sarriá (Barcelona).*

EDITORIAL "RAZON Y FE"

Plaza de Santo Domingo, 14.—Apartado 8.001.—Madrid.

TEOLOGIA

FERRERES (Juan B.)—*De Vasectomia Duplici.* Un volumen en 8.º de 148 páginas.
En rústica, ptas. 1,50; en tela, ptas. 3,50.

— *El Breviario y las Rúbricas.* Dos tomos de 300 y 281 páginas. Precio del primero, ptas. 3, y del segundo, ptas. 2,50. Encuadernados, 2 ptas. más cada tomo.

— *La Curia Romana.* Un volumen en 8.º de 576 páginas.
En rústica, ptas. 5; en tela, ptas. 7,50.

— *La enseñanza del Catecismo.* Un volumen en 8.º de 122 páginas.
En rústica, ptas. 1; en tela, ptas. 2,50.

— *La muerte real y la muerte aparente.* Un volumen en 8.º de 224 páginas.
En tela, ptas. 3,50.

— *La nueva Bula de Cruzada* y sus extraordinarios privilegios, según la concesión de Benedicto XV.
En rústica, ptas. 0,50.

— *Las campanas.* Un volumen en 8.º de 176 páginas.
En rústica, ptas. 1,50; en tela, ptas. 3,50.

— *Las religiosas según la disciplina vigente,* quinta edición, año 1920, conforme al Código, notablemente aumentada. Un volumen en 8.º de 472 páginas.
En rústica, ptas. 5; en tela, ptas. 7.

— *Los Esponsales y el Matrimonio.* Según la disciplina del Código Canónico. Séptima edición, primera después del Código. Comentario canónico moral. Un volumen en 8.º de 575 páginas.
En rústica, ptas, 8,50; en tela, ptas. 10.

— *Los oratorios y el altar portátil,* según la vigente disciplina concordada con el novísimo Sumario de Oratorios concedido en la Cruzada. Comentario histórico-canónico-litúrgico. Segunda edición corregida y anmentada. Opúsculo en 8.º de 196 páginas.
En rústica, ptas. 1; en tela, 2,50.

— *Misas Manuales.* Según el Código Canónico. Cuarta edición.
En rústica, ptas. 3; en tela, ptas. 5.

FUSTER (Fernando).—*Los reservados episcopales en las Diócesis de España.* Un folleto en 4.º de 20 páginas,
En rústica, ptas. 0,80.

MENDIVE.—*Institutiones Theologicae Dogmatico-Scholasticae.* 1.ª pars., agotada.
2.ª pars. «De Deo Uno et Trino». De 443 páginas.
3.ª pars. «De Deo Creatore et Gubernatore». De 572 páginas.
4.ª pars. «De Deo Sanctificatore». De 664 paginas.
5.ª pars. 1.º vol. «De Deo Redemptore et Consummatore». De 474 páginas.
5.ª pars. 2.º vol. «Id. íd. íd.» De 558 páginas.
En rústica, cada parte, ptas. 6.

SEISDEDOS (Jerónimo).—*Ensayo de Teología popular mariana.* Un tomo en 8.º de 406 páginas. En rústica, ptas. 3,50; en media tela, ptas. 4,50; en tela, ptas. 5.

VILLADA (Pablo).—*Reclamaciones legales* de los católicos españoles. Valladolid. Un volumen en 4.º de 202 páginas.
En rústica, ptas. 1,50.

— *Casos de conciencia* acerca del Liberalismo, sacados de la obra del P. Villada, S. J., con notas. Un volumen en 4.º de 367 páginas.
En rústica, ptas. 2.

EDITORIAL "RAZÓN Y FE"

Plaza de Santo Domingo, 14.—Apartado 8.001.—Madrid.

Para Colegios y Bibliotecas donde se cultiva la literatura castellana.

Antología escolar de Literatura Castellana

por el P. ARTURO MARIA CAYUELA, S. I.

Esta obra constará de varios tomos, y servirá de *Compendio de Historia literaria*, pues a las composiciones de cada autor precede un breve juicio de sus cualidades, y a cada una de las épocas o escuelas literarias una síntesis que oriente. Para avalorar esos juicios se beneficia el rico tesoro de crítica y erudición encerrado en las obras de Menéndez y Pelayo.

Como la tendencia de la obra es eminentemente práctica, las notas, análisis y estudios irán dirigidos a la utilidad escolar en la *formación del gusto, del estilo y del criterio*.

Se han publicado en dos tomos los principales autores de poesía lírica; en el primero, hasta el siglo XVIII exclusive; en el segundo, hasta el siglo XX. *En el tercer tomo* se presenta lo más selecto de nuestra épica heroico-popular (Cantares de Gesta y Romancero) y lo mejor de nuestra épica literaria.

Tomo I.—274 páginas; 3,50 ptas. en rústica y 5 en tela.
Tomo II.—526 páginas; 5,50 ptas. en rústica y 7 en tela.
Tomo III.—522 páginas; 5,50 ptas. en rústica y 7 en tela.
En prensa el tomo IV.

Con gusto remitiremos gratis nuestro último catálogo,
EDITORIAL «RAZÓN Y FE»
a cuantos lo soliciten.

Los Jesuítas desde sus orígenes hasta nuestros días

(APUNTES HISTÓRICOS)

POR EL P. ENRIQUE ROSA, S. J.

Versión del Italiano por el P. Jesús Juambeltz, S. J.

Un tomo en 4.° de XIV-477 págs.—Precio: 5 ptas. en rústica y 7 en tela.